Arthur Schopenhauer

Los dos problemas fundamentales de la ética

Traducción, introducción y notas
Pilar López de Santa María

Filosofía



Siglo Veintiuno de España Editores, S. A



LOS DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA ÉTICA

por

A. SCHOPENHAUER

Traducción, introducción y notas

PILAR LÓPEZ DE SANTA MARÍA



SIGLO VEINTIUNO
DE ESPAÑA EDITORES



siglo veintiuno de españa editores, s.a.

siglo veintiuno de argentina editores

Primera edición, julio de 1993
Segunda edición, julio de 2002

Título original: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*
Primera edición en alemán, 1988

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

Diseño de la cubierta: Pedro Arjona

ISBN: 84-323-800-5
Depósito legal: M. 33 327-2002

Fotocomposición: EFCA, S. A.
Avda. Doctor Federico Rubio y Galí, 16. 28039 Madrid

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos del Jarama (Madrid)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

I. LA SIGNIFICACIÓN ÉTICA DE LA FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER

La aplicación de criterios cuantitativos a la hora de determinar los intereses prioritarios de un autor resulta, la mayoría de las veces, engañosa. Eso es lo que ocurre, en particular, si pretendemos ponderar la importancia de la ética en la obra de Schopenhauer ateniéndonos únicamente a la amplitud de sus escritos sobre el tema. Pues, en efecto, la producción específicamente ética de Schopenhauer es muy exigua en relación al conjunto de su obra: de hecho, se reduce a los dos escritos presentes (que se suelen incluir dentro del capítulo de «Escritos menores») y a las *Vorlesungen über die Metaphysik der Sitten*, pertenecientes al *Nachlaß*.

Pero la cosa cambia sustancialmente si nos trasladamos a una consideración cualitativa o de contenido. Entonces la ética pasa, de ser un tema secundario de la filosofía de Schopenhauer, a convertirse, no ya en un aspecto central del sistema, sino en su sentido último. La significación ética del pensamiento schopenhaueriano es algo que ha sido puesto de relieve en multitud de ocasiones por los críticos; y algo, sobre todo, que aparece como una consecuencia directa de la propia peculiaridad del sistema. En él hay, en concreto, dos aspectos centrales en los que las implicaciones morales surgen por sí solas: me refiero a la metafísica voluntarista y al pesimismo.

La metafísica de la voluntad constituye, como es bien sabido, el núcleo del sistema de Schopenhauer. Toda su filosofía es desarrollo y paráfrasis de un «pensamiento único» [1]: el de que el mundo natural es objetivación de la voluntad. Lo que desde el punto de vista de la representación se nos muestra como fenómeno, como naturaleza, es, desde el punto de vista de la cosa en sí, voluntad. Repre-

[1] *Cf. Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. VII, en *Samtliche Werke*, vol. 2. Ed. de Arthur Hübscher a partir de la primera edición de Julius Frauenstädt, revisada por Angelika Hübscher, Mannheim, Brockhaus, 1988.

sentación y voluntad no son, por consiguiente, más que las caras externa e interna, respectivamente, de una misma moneda: el mundo. O mejor: la naturaleza, el mundo del fenómeno, es la cara externa de la voluntad; la forma en la que ésta, realidad originaria e incognoscible, se objetiva y se da así a conocer en la representación. Ese pensamiento único es, como puede apreciarse, lo suficientemente complejo como para admitir, e incluso exigir, una diversidad de puntos de vista en su desarrollo. Pero, al mismo tiempo, en él se funda la unidad del sistema, el carácter orgánico que Schopenhauer pretende para él, y en virtud del cual todo se relaciona con todo sin necesidad de recurrir a una circularidad dialéctica hegeliana: si todo se relaciona con todo, es porque todo se relaciona con la voluntad. De modo que, en definitiva, la diversidad de temas de la filosofía de Schopenhauer encuentra su unidad en el pensamiento único que todos glosan y al que todos se refieren: la voluntad.

Según que ese pensamiento único que voy a transmitir se considere desde diversos aspectos, se muestra como aquello a lo que se ha llamado metafísica, o ética o estética; y, desde luego, tendría que ser todo eso, si fuera como yo, según he admitido, lo considero [2].

Ese carácter orgánico hace, pues, que la filosofía de Schopenhauer pueda ser vista como una ética; pero no en mayor medida que aquélla en la que se la puede considerar también como metafísica o como estética. Por consiguiente, su significación ética no tendría una relevancia especial si toda su base consistiese en el hecho de que la ética es un legítimo punto de vista desde el que considerar el pensamiento único. Pero lo cierto es que su base no se reduce a eso. Pues hay otro factor que nos permite afirmar que la doctrina de Schopenhauer no es simplemente ética, sino prioritaria y esencialmente ética. Además, ese factor no se refiere ya a simples aspectos formales, sino al contenido mismo; y a aquel contenido, por cierto, que constituye el carácter distintivo y peculiar de la filosofía de Schopenhauer: el ser una filosofía de la voluntad.

Cualquier pensamiento filosófico que pretenda ofrecer una explicación exhaustiva de la realidad tendrá que ocuparse *también* de esa realidad innegable que es la moralidad. La ética será, pues, un capítulo obligado de su tarea, y su omisión irá en detrimento de la

[2] *Loc. cit.*

integridad del sistema. Pero cuando una filosofía sostiene —como es el caso de la de Schopenhauer— que la única realidad originaria y en sí es la voluntad, que no hay nada más que ella y sus objetivaciones, y que toda existencia e inexistencia se traduce en términos de querer: entonces, esa filosofía está haciendo ética desde el momento en que pronuncia su primera palabra. La ética no es en ella un capítulo obligado del sistema, sino el sistema mismo.

Ahora bien: ¿significa esto que la cosa en sí que Schopenhauer postula como origen y esencia de toda realidad, la voluntad metafísica, tiene en sí misma un carácter moral? Por muy chocante que a primera vista esto pudiera resultar, parece que, efectivamente, así es. Ello no significa que la voluntad metafísica sea una especie de agente moral concebido desde el paradigma de la voluntad humana. La voluntad humana representa solamente el grado superior de objetivación de la cosa en sí; ella coincide, ciertamente, con la voluntad moral. Pero esa coincidencia no deriva directamente de su condición de humana, sino del hecho de ser voluntad. Si el hombre es la objetivación superior de la voluntad, lo es precisamente porque en él la voluntad se manifiesta de la forma más clara y adecuada. Mas lo que el fenómeno humano ofrece como distintivo suyo por encima de los demás fenómenos naturales se reduce a una cosa: la Razón. Y es evidente que no es la Razón quien puede dar cuenta de la privilegiada adecuación del fenómeno humano a una voluntad que es, en esencia, irracional. Esa adecuación tiene más bien su raíz en algo que la Razón no origina pero sí condiciona: la moralidad. La Razón no constituye de ningún modo —en esto insiste Schopenhauer repetidamente— la fuente de la moralidad. Pretender deducir de la Razón lo moral de la conducta es para él una blasfemia [3]. Pero la Razón condiciona la moralidad en la medida en que, al proporcionar al hombre la percepción del pasado y el futuro de la que el animal carece, abre el camino a la posibilidad de afirmar o negar la voluntad, hechos éstos que constituyen el núcleo y la base de todo comportamiento moral. Por consiguiente, es aquí, y no en la simple racionalidad, donde estriba el carácter privilegiado del hombre frente a los demás fenómenos naturales. Lo específico del fenómeno humano no es la capacidad de representaciones abstractas, sino el hecho de que en él se hace patente el carácter moral de la voluntad

[3] *Cf. Der handschriftliche Nachlaß*, vol. 1, p. 44, ed. de Arthur Hübscher, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

metafísica, que no puede manifestarse en otros grados de objetivación por carecer de las condiciones necesarias para ello. La moralidad de la voluntad se manifiesta, pues, en el hombre; mas no en sus acciones, que son fenoménicas y, como tales, moralmente neutras, sino en ese acontecimiento único y milagroso por el que la libertad de la voluntad se manifiesta en el fenómeno: la abnegación.

Así pues, la moralidad no es, en el sistema de Schopenhauer, patrimonio exclusivo de la voluntad humana. No es que en el hombre la voluntad *se vuelva* moral; porque, como hemos visto, las peculiaridades que el hombre ofrece no son capaces de dar cuenta de la moralidad como tal, sino sólo de una moralidad *consciente*. La antropología es el capítulo final de la filosofía de Schopenhauer; la ética, en cambio, es mucho más que eso: es la expresión máxima de su pensamiento, la clave para la solución del enigma del mundo. Podríamos decir que la ética representa para Schopenhauer la filosofía por antonomasia. La ética descriptiva (porque sólo descriptiva debe ser, según él, la ética) expresa con la mayor claridad posible ese «qué» del mundo por el que se pregunta la filosofía [4].

Pretender que todo esto obligaría a atribuir un carácter moral a todos los procesos naturales, significa instalarse en el nivel de consideración del mero fenómeno. Sería absurdo, en efecto, calificar de moral la caída de una piedra. Pero no menos absurdo sería, desde la perspectiva de la filosofía schopenhaueriana, hacerlo con las acciones humanas como tales. Pues tan fenoménicas como aquélla son éstas y, por lo tanto, igual de incapaces de moralidad. La moralidad del hombre no radica en sus acciones sino en su esencia: la voluntad. Pero esa voluntad es la misma que constituye la esencia de la fuerza natural que origina la caída de la piedra. De modo que, si moral es una, moral habrá de ser también la otra. Pues sólo a la voluntad, y no a las acciones ni a la Razón, se le puede, según Schopenhauer, atribuir moralidad.

En suma: la significación ética de la filosofía de Schopenhauer se basa, en última instancia, en el carácter intrínsecamente moral que en su sistema adquiere la voluntad; es decir, en el hecho de que la voluntad moral es una y la misma que la voluntad metafísica. Pero además, esa voluntad metafísica adopta a este respecto un carácter muy particular: el de la maldad. Y esto nos conduce ya al segundo de los puntos que antes mencioné: el pesimismo.

[4] *Cf. Die Welt...*, I, pp. 98 s. de la ed. cit.

II. LA INMORALIDAD DEL SER

Frente a las filosofías anteriores que, en su mayor parte, centraban la ética en el concepto del Bien Supremo, la de Schopenhauer es, podríamos decir, una filosofía basada en la idea del Mal Supremo. El mal es, en efecto, el motor y el problema fundamental de toda su filosofía e incluso, en su opinión, de cualquier pensamiento filosófico. Pero la solución que él ofrece al problema del mal no consiste en relativizarlo, justificándolo como una consecuencia inherente a la existencia de bienes mayores o intentando mostrar el predominio cuantitativo del bien sobre el mal. La solución de Schopenhauer es mucho más radical que todo eso y se dirige nada menos que a la absolutización del mal. Éste no es, en su opinión, algo que se pueda relativizar ni que se preste a comparaciones. La mera existencia del mal no se compensa con la existencia del bien, aun cuando la suma de los bienes de este mundo tuviera una aplastante mayoría sobre la de los males (lo que, dentro de la perspectiva pesimista en que nos movemos, no es el caso). El mal no puede explicarse como algo secundario y derivado del bien, ni tampoco sobre la base de un dualismo maniqueísta que ponga ambos a la misma altura, sino sólo como algo originario e inscrito en la raíz misma de la existencia. En otras palabras: el mal no es para Schopenhauer ninguna casualidad; por el contrario, él es lo que realmente existe, al igual que el sufrimiento y la injusticia; el bien, la felicidad y la justicia son secundarios y mera ausencia de sus opuestos. Y ésta es la razón que lleva a Schopenhauer a caracterizar reiteradamente la existencia, la vida y, en último término, la voluntad, con las connotaciones de la maldad moral: como «lo que no debería ser»:

> [El mal y la maldad del mundo], aun cuando estuviesen en la más justa proporción mutua, e incluso aunque fueran ampliamente superados por el bien, de todos modos serían algo que de ningún modo y en absoluto debería ser. Pero, dado que nada puede surgir de la nada, también aquellos tienen que tener su germen en el origen o en el núcleo mismo del mundo [5].

Así pues, frente al Dios del teísmo, Schopenhauer nos presenta el espectáculo de una realidad originariamente satánica y una exis-

[5] *Die Welt...*, II, p. 190, vol. 3 de la ed. cit.

tencia infernal. Más correcto sería, según él, identificar el mundo o su origen con el Diablo que con Dios [6]. Porque sólo una maldad radical de la realidad puede explicar un mundo que tiene como elementos constitutivos el sufrimiento, la carencia, el egoísmo, la maldad, el hastío y la muerte. Considerar todo eso como meramente accidental, tal y como pretende el optimismo cósmico, es para Schopenhauer, no ya absurdo, sino impío [7]. Toda existencia se reduce a dos categorías: el mal [*Übel*] y la maldad [*Böse*]. Los seres se dividen en dos tipos: los que padecen el dolor y los que lo originan. Lo cual no significa que haya una división efectiva entre «buenos» y «malos». La distinción individual entre el que causa y el que sufre el dolor, entre el mal moral y el físico, se da sólo en el aquí y ahora del fenómeno. Más allá de él, todos somos al mismo tiempo víctimas y verdugos, porque todos somos fenómenos de una voluntad única que lucha contra sí misma en la diversidad de sus objetivaciones. El sufrimiento y el odio, el mal y la maldad, son, en cuanto cosa en sí, una y la misma [8]. Y el dolor que padecemos no es sino el precio que tenemos que pagar por la culpa originaria de nuestra existencia.

Así pues, la razón de ese espectáculo dantesco que describe el mundo de Schopenhauer se cifra, en último término, en la perversión radical del ser: si existe el mal, es porque mala es la realidad desde su mismo principio. De este modo, la ética habrá de constituir el punto de referencia indispensable de la innegable dimensión soteriológica del pensamiento schopenhaueriano. Pues, pese a todo, éste no es tan cruel como para limitarse a describir el mal del mundo sin dejar más camino que la desesperación. El pesimismo de Schopenhauer no es absoluto: para él hay una salida —aun cuando para muchos pueda tratarse de una salida más aparente que real—, que él se ocupa de describir. De este modo, la metafísica del pesimismo desemboca y encuentra su razón final en una doctrina de la salvación, si bien ésta es meramente descriptiva y no prescriptiva. Y el eslabón entre ambos, la puerta que abre el camino de esa redención, la constituye precisamente la ética. Mas no podía ser de otro modo: pues si la raíz del mal en el mundo se encuentra en su perversión originaria, en una voluntad en la que el sufrimiento y la inmoralidad

[6] *Cf. Parerga und Paralipomena*, II, p. 107, en *Sämtliche Werke*, vol. 6 de la ed. cit.; *Nachlaß*, vol. I, p. 120 de la ed. cit.
[7] *Cf. Die Welt...*, I, pp. 384 s. de la ed. cit.
[8] *Cf. Nachlaß*, vol. I, p. 330 de la ed. cit.

se hacen una y la misma cosa, parece evidente que sólo mediante la puesta en marcha de resortes morales se podrá llegar a una liberación de ese mal.

Ciertamente, la moralidad no constituye por sí sola esa liberación; más allá de ella está la santidad. La moral ocupa en Schopenhauer un grado intermedio entre el pesimismo y el nihilismo, entre el orden de la naturaleza y el orden de la salvación; en suma: entre la afirmación y la negación de la voluntad de vivir. Pero, en todo caso, ella es un punto de partida ineludible para todos y transitorio sólo para unos pocos: porque sólo a unos pocos les está reservada la santidad; para la gran mayoría, la meta está en la virtud. Ahora bien: tanto una como otra tienen como requisito indispensable la superación del mundo natural y el cambio de rumbo de la voluntad: y ahí es donde surge la moral.

Considerada desde lo que podríamos denominar su «estado natural», la voluntad es afirmación absoluta de sí misma. La voluntad es voluntad de vivir, un querer perpetuo e insaciable que no tiene más fin que el mantenerse en el ser. Toda vida y, en general, toda existencia, es el resultado fenoménico de esa afirmación rotunda de la voluntad. La naturaleza toda es el escenario en el que la voluntad despliega objetivamente ese querer, perpetuando así sus propias contradicciones. Porque todo querer —sostiene Schopenhauer— nace de la necesidad, la carencia y el sufrimiento [9]. De modo que la afirmación de la voluntad de vivir no será, en definitiva, sino la afirmación de la negatividad que ella implica.

Trasladada al mundo fenoménico, la afirmación de la voluntad se traduce en un egoísmo universal. Al objetivarse, la voluntad única tiene que someterse a las formas del espacio y el tiempo que constituyen el *principium individuationis* del que surge la pluralidad numérica de los seres. Pero esa pluralidad es meramente fenoménica y, por lo tanto, aparente. En sí misma, la voluntad no se diversifica en los individuos sino que cada uno de ellos tiene como esencia toda la voluntad, así como la autoafirmación absoluta que la caracteriza. Pero además, dado que el individuo tiende naturalmente a considerar la diferenciación individual que se presenta a su entendimiento como algo absoluto y no como lo que es (a saber: como una mera apariencia engañosa tras la que se esconde una identidad esencial), resulta que su afirmación no se limita a su esencia sino que se extiende

[9] *Cf. Die Welt...*, I, pp. 230 ss. de la ed. cit.

también a su propia individualidad. Porque es fenómeno, el individuo se afirma en su peculiaridad frente a los otros; pero porque es voluntad, esa afirmación es ilimitada. De ahí que el impulso fundamental de todo lo existente sea el egoísmo; un egoísmo colosal y gigantesco, que tiene como máxima: «Que perezca el mundo mientras yo me salve» [10].

Pero para Schopenhauer el egoísmo no es sólo el impulso natural básico: es también la potencia antimoral fundamental, podría incluso decirse que la única. De aquí se deriva una clara consecuencia de cara a la índole que adopta la ética de Schopenhauer: la moral supone un cambio en la dinámica de la voluntad, en virtud del cual ésta se opone directamente a su misma naturaleza. En otras palabras: *la moralidad es, por esencia*, contra natura. Todo resorte moral, de ser tal, tendrá que ir dirigido contra el móvil natural del egoísmo. Así pues, aquí no nos encontramos con una simple divergencia de ser y deber ser, sino con una oposición directa entre ellos. O, para ser más exactos, y dado que no se trata aquí de una ética del deber, la moral se opone a la naturaleza al representar la negación de ésta como «lo que no debería ser»; de modo que la contradicción se plantea aquí entre la inmoralidad y su negación.

En realidad, ese cambio de rumbo de la voluntad que se inaugura con la moralidad no acaba en ella sino, como ya se dijo, en la santidad. Únicamente en ésta se da la negación directa de la voluntad de vivir, por oposición a aquella afirmación rotunda que constituía su estado originario. La moralidad no niega la voluntad; pero sí pone límites a su afirmación individual, bien impidiendo que esa afirmación niegue la voluntad ajena (justicia), o bien llegando incluso a subordinar aquélla a ésta (caridad). En todo caso, la moralidad es un estadio inevitable de la abnegación y marca una modificación cualitativa en la tendencia de la voluntad. Sin embargo, esa modificación no supone una duplicación de voluntades: la voluntad que se afirma y la que se niega son una y la misma, y sólo difieren con respecto al conocimiento. La primera es la voluntad ciega e irracional; la segunda es la voluntad que, iluminada por un conocimiento no racional, intuitivo y de carácter misterioso, se ha percatado de sus propias contradicciones internas y de la vacuidad de su querer.

En conclusión: la de Schopenhauer es una filosofía escrita en

[10] *Cf. Die beiden Grundprobleme der Ethik*, p. 266, en *Samtliche Werke*, vol. 4 de la ed. cit., p. 289 de la presente traducción.

clave ética y acompañada siempre por las constantes del bien y el mal o, más exactamente, del mal y su supresión. La metafísica de la voluntad es la biografía de una realidad que es mala por naturaleza y que, movida por el conocimiento, puede llegar a la negación de ese mal. Aquí la ética es, en cierta manera, la verdad de la metafísica, porque en ella se hace patente la significación interna del mundo y de la naturaleza [11]. La moral supone descorrer el engañoso Velo de Maya fenoménico, superar la relatividad de la representación y las barreras individuales, penetrar en la verdadera realidad de las cosas y enfrentar a la voluntad cara a cara consigo misma; ello para, en última instancia, lograr la negación de su mal radical y desembocar en el «mal menor»: la nada.

III. LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

«Hasta ahora, los filósofos se han tomado grandes esfuerzos por enseñar la libertad de la voluntad: yo, en cambio, voy a enseñar la *omnipotencia de la voluntad*» [12]. Estas palabras de Schopenhauer resumen con gran fidelidad el espíritu de su escrito sobre la libertad de la voluntad. Presentado a concurso y premiado por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias, dicho escrito pretende dar respuesta a la cuestión de si puede demostrarse la libertad de la voluntad a partir de la autoconciencia.

Schopenhauer comienza su ensayo constatando el carácter negativo que tiene el concepto de libertad, en cuanto mera ausencia de obstáculos. Sigue a ello el análisis de los principales conceptos a tratar, primordialmente el de la libertad moral o *liberum arbitrium*, por oposición a la libertad física. La libertad física supone la ausencia de impedimentos materiales de las acciones y representa el significado originario, inmediato y popular del concepto de libertad. Por otro lado, la libertad física permite una traducción inmediata de su carácter inicialmente negativo en otro positivo: la ausencia de impedimentos materiales significa que uno puede hacer lo que quiere, esto es, actuar conforme a su voluntad. Con lo que la libertad física aparece como una propiedad de las acciones que establece una de-

[11] *Cf. Parerga...*, II, p. 214 de la ed. cit.
[12] *Nachlaß*, vol. I, p. 239 de la ed. cit.

pendencia o conformidad necesaria de las acciones respecto de la voluntad como su causa.

Por su parte, la libertad moral representa el significado filosófico del concepto de libertad y no se refiere ya a las acciones, sino a la voluntad misma. Y es justamente esa referencia directa al querer lo que impide que la libertad moral, siguiendo el modelo de la libertad física, pueda traducirse en términos positivos de «acuerdo con la voluntad». Pues ello daría como resultado una concepción tautológica de la libertad moral como una conformidad de la voluntad consigo misma o un «querer lo que se quiere». Por otra parte, así como la libertad física se refiere a la relación de las acciones con la voluntad, del hacer con el querer, la cuestión de la libertad moral depende de la relación del querer con los motivos. Así pues, se pasa aquí del examen de la voluntad como causa de las acciones a su consideración como efecto. Ello obliga a Schopenhauer a modificar su concepción inicial de la libertad, aun manteniendo su carácter negativo. Así, si en un principio la libertad significaba ausencia de impedimentos, pronto queda caracterizada como ausencia de necesidad. Pero, dado que lo necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada, resulta que lo libre es lo que carece de razón suficiente o lo absolutamente casual. Con esto sale a la luz el verdadero problema de fondo que late en el tratamiento schopenhaueriano de la libertad: el de la conciliación del principio de razón suficiente con la afirmación de una voluntad libre.

Ya dos siglos antes, Leibniz, el primer gran teórico moderno del principio de razón suficiente, había sido consciente de este problema. Ajeno aún a cualquier distinción transcendental entre fenómeno y cosa en sí, a Leibniz no le resulta posible la conciliación de libertad y determinación por la vía de su inserción respectiva en ámbitos independientes. Y probablemente tampoco le habría interesado, ya que esa vía le habría obligado a sacrificar la racionalidad de las acciones libres. Pues la razón suficiente no es en él mero fundamento de determinación, sino también, como su propio nombre indica, de racionalidad, en el sentido de tener razón de ser. De ahí su insistencia en que «todo está determinado» [13], tanto en el hombre como

[13] Véase, por ejemplo, la carta a Malebranche de octubre de 1698, en *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. 1, p. 354, de la ed. de C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlín, 1875-1890. También *Théodicée*, pp. 131 y 134, vol. VI de la misma edición.

en la naturaleza. De modo que la posibilidad de que existan acciones racionales *y* libres exige, no sólo la coexistencia, sino hasta la connivencia de la libertad y el principio de razón suficiente dentro de un mismo terreno. Leibniz pretende lograr esa conjunción sobre la base de una reformulación de ambos términos que suavice su inicial oposición.

Por lo que al concepto de libertad se refiere, Leibniz separa la libertad de las acciones humanas de la pura indeterminación, el *liberum arbitrium indifferentiae*, ejemplificado en el Asno de Buridán [14]. Actuar libremente no significa actuar sin estar determinado por nada: pues eso supondría un actuar sin razón o, como apuntaba Schopenhauer más arriba, de forma absolutamente casual. Para Leibniz, la libertad no sólo no excluye sino que exige la determinación; pero no un tipo de determinación cualquiera, sino única y exclusivamente el de la Razón [*Vernunft*]. Por lo tanto, son acciones libres aquellas que están determinadas sólo por la Razón [15]; o también —y valga la redundancia—, aquellas cuya razón [*Grund*] es la Razón [*Vernunft*]. Así pues, la libertad se convierte en determinación racional y, por lo tanto (dado que es mi Razón la que me determina a actuar), en autodeterminación [16] o, como Leibniz lo expresa, «espontaneidad según la Razón» [17].

El desplazamiento de la libertad fuera del ámbito de la indeterminación permite así a Leibniz acercarla al principio de razón suficiente y sustraerla de su inicial oposición a éste. Según ello, no es la libertad, sino el presunto *liberum arbitrium indifferentiae*, el que contradice aquel principio. Pero, al mismo tiempo —y aquí es donde aparece la suavización del principio de razón suficiente—, la Razón no tiene, en cuanto principio de determinación de las acciones humanas, el carácter forzoso que es propio de las demás razones. Las razones determinantes de la voluntad humana no se le imponen ni le obligan, sino que simplemente le inclinan en una dirección particular. Se trata de inclinaciones o razones predominantes [18], no de razones necesarias. Con esto se completa la conciliación leibniziana de libertad y determinación, dentro de un nuevo concepto de liber-

[14] *Cf. Théodicée*, pp. 122-23 y 296-97 de la ed. cit.
[15] *Cf. ibid.*, p. 321 de la ed. cit.
[16] *Cf.* Carta a Th. Burnett de 22-11-1695, p. 168, vol. III de la ed. cit.
[17] *Animadvers. in part. Gen. Princ. Cartes.*, I, ad. art. 39, p. 362, vol. IV de la ed. cit.
[18] *Cf. Théodicée*, pp. 127, 130, 132, 287 de la ed. cit.

tad que conjuga ambas y garantiza así la racionalidad: la voluntad libre es la que está determinada por la Razón pero no obligada por ella. O, en otras palabras: la voluntad libre es aquella que tiene en la Razón su razón suficiente (racionalidad) pero no necesaria (libertad).

La solución de Leibniz resulta, a ojos de Schopenhauer, del todo inaceptable. Para este último no hay término medio entre determinación y libertad, ni matizaciones posibles del principio de razón suficiente. En la aplicación de ese principio rige la ley de todo o nada: toda razón suficiente es también razón necesaria; y todo lo que carece de necesidad es porque carece de razón. Aquí puede verse ya cómo cualquier posibilidad de libertad tendrá que establecerse en detrimento de la racionalidad y al margen del principio de razón suficiente. La cuestión estará en si el principio de razón deja, efectivamente, algún margen a la libertad.

No existiendo dentro de los actos de voluntad un término medio entre determinación y libertad, Schopenhauer reintegra esta última al ámbito de la pura indeterminación, del *liberum arbitrium indifferentiae*, apoyándose para ello en una amplia tradición filosófica que así la ha concebido. Consecuencia inmediata y distintiva de esa libertad es que «a un individuo humano dotado de ese arbitrio, bajo circunstancias exteriores dadas y definidas de forma totalmente individual y sin excepción, le resultan igualmente posibles dos acciones diametralmente opuestas» [19]. Pero eso no significa de ningún modo que Schopenhauer esté dispuesto a admitir un tal *liberum arbitrium*. El rechazo del mismo es, probablemente, el único punto en el que Schopenhauer está de acuerdo con Leibniz y constituye, de hecho, el hilo conductor del tratado.

Sobre esta base conceptual, Schopenhauer se dispone a abordar la pregunta planteada por la Sociedad Noruega. Su respuesta se ofrece en pocas páginas y en la forma de una negación rotunda: la autoconciencia o conciencia de sí mismo no ofrece dato alguno en relación a la libertad de la voluntad. Ella se limita a afirmar la libertad del hacer bajo el supuesto del querer. Dice que yo puedo hacer igualmente una cosa o la contraria, *si quiero*; pero no se pronuncia acerca de si puedo también *querer* indistintamente una u otra. Con eso seguimos anclados en aquel concepto empírico y popular de la libertad, la libertad física referida al hacer. La autoconciencia afirmará insistentemente y hasta la saciedad esa libertad, que consiste

[19] *Die beiden...*, p. 9, de la ed. cit., p. 43 de la presente traducción.

en que todo acto de la voluntad se manifiesta inmediatamente como una acción del cuerpo; ése es, de hecho, el único asunto en el que tiene competencia. Pero con eso no se adelanta nada. Pues el problema no radica en las consecuencias sino en las razones del querer. Y a este respecto, la autoconciencia se queda callada y sin posibilidad de decir absolutamente nada. En realidad, ella sólo conoce el querer *a posteriori*, tal y como se le manifiesta en la acción; *a priori* sólo se le presentan deseos diversos que rivalizan por convertirse en actos de voluntad. Y si ajena le resulta a la autoconciencia la determinación del querer, más aún lo son sus razones, los motivos, que no pertenecen al dominio de la autoconciencia sino al de la conciencia de las otras cosas. Es ésta, y no la autoconciencia, la única que puede suministrar datos sobre el problema que nos ocupa. De ahí que, tras haber enunciado su respuesta negativa, Schopenhauer pase a examinar la información que la conciencia externa ofrece con respecto a la voluntad.

El examen de la conciencia de las otras cosas o facultad de conocer se desarrolla desde los supuestos fundamentales que Schopenhauer había asentado en su Disertación sobre el Principio de Razón Suficiente. Dicho principio regía allí la conexión de todas las representaciones y presentaba una cuádruple raíz según la clase de representaciones de que se tratara. La primera clase, la de las representaciones empíricas, está regida por el Principio de Razón Suficiente del devenir o ley de causalidad; la segunda, la de los conceptos, por el Principio de Razón Suficiente del conocer. Por su parte, el Principio de Razón Suficiente del ser se refiere a las intuiciones puras del espacio y el tiempo y determina el condicionamiento mutuo de las partes en cada uno de ellos. Por último, el Principio de Razón Suficiente del obrar o ley de motivación rige las representaciones de un objeto único para cada sujeto: el sujeto volente, que constituye el objeto inmediato del sentido interno.

De esas cuatro modalidades, Schopenhauer se fija aquí en dos: la ley de causalidad y la ley de motivación. En ellas se resumen todos los cambios que acontecen en el mundo real de la experiencia y, por lo tanto, todas las posibles causas motoras. Sin embargo, no se trata en realidad de dos leyes sino de una sola. La motivación —afirma Schopenhauer—, no es más que la causalidad vista desde dentro [20],

[20] *Cf. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, p. 145, en *Sämtliche Werke*, vol. 1 de la ed. cit.

esto es, desde el punto de vista privilegiado de la autoconciencia [21]. Pero aquí hemos abandonado ya el dominio de la autoconciencia y nos hemos internado en el de la conciencia de otras cosas. De ahí que, en su análisis, Schopenhauer prescinda del carácter específico de la motivación como ley de los objetos del sentido interno y la considere únicamente como una forma de causalidad. Aun siendo una ley referida al dominio de la conciencia de sí, aquí se la investiga según el modo en que se presenta al entendimiento y no a la autoconciencia misma. Y así, el motivo aparece como uno de los tres tipos de causas motoras que se pueden distinguir de acuerdo con los tres grados de los seres naturales.

En el grado inferior de la naturaleza, el de los seres inanimados, prevalece de forma exclusiva la causalidad en el sentido estricto del término, es decir, aquélla en virtud de la cual se originan los cambios mecánicos, físicos y químicos de los objetos de experiencia. Característica de ella es la equivalencia de la causa y el efecto, tanto en la índole como en la intensidad de ambos. Frente a esto, el mundo

[21] La presentación que Schopenhauer hace de la ley de motivación en su Tratado sobre el Principio de Razón resulta, a mi juicio, difícil de conciliar con sus consideraciones acerca de la autoconciencia en el presente Tratado sobre la libertad. En efecto, y como acabamos de ver, Schopenhauer niega aquí a la autoconciencia toda competencia para pronunciarse acerca de la relación del querer con el motivo y reduce su afirmación al establecimiento de una identidad entre el querer y la acción. Las observaciones que a este respecto aparecen en la Disertación apuntan, en cambio, a todo lo contrario, a saber, a un acceso privilegiado a la influencia del motivo sobre el querer en la autoconciencia. Así, se dice allí: «El motivo pertenece a las causas [...] La causa es la condición de origen externo de todo proceso. Pero lo interno de tales procesos sigue siendo un secreto para nosotros: pues siempre estamos fuera de ellos. Vemos bien esta causa producir con necesidad aquel efecto: pero no experimentamos cómo pueda realmente hacerlo, qué es lo que ocurre efectivamente en el interior [...] No estaríamos en mejor situación con respecto a nuestra comprensión de los movimientos y acciones de los animales y los hombres, y veríamos que también éstos eran suscitados de forma inexplicable por sus causas (motivos), si aquí no nos estuviera abierta la visión en el interior del proceso: en efecto, a partir de la experiencia interna realizada en nosotros mismos, sabemos que aquél es un acto de voluntad que *es provocado por el motivo, el cual consiste en una mera representación.* Así que la influencia del motivo no nos es conocida sólo desde fuera, como todas las demás causas, y, por tanto, de forma meramente mediata, sino al mismo tiempo desde dentro, con total inmediatez y, por consiguiente, según su total modo de acción. Aquí estamos, por así decirlo, entre bastidores y experimentamos el secreto de cómo, según su más íntima esencia, la causa da lugar al efecto: pues aquí conocemos por una vía totalmente distinta, por lo tanto, de forma completamente diferente» (*ibid.*, pp. 144-145). Véase también *Die beidem...*, pp. 38-39, p. 70 de la presente traducción.

orgánico presenta un tipo de causalidad más complejo: el estímulo, caracterizado por la desproporción entre la causa y el efecto. Finalmente, el grado superior de los seres naturales, el grado animal, ofrece un tal aumento en el número y complejidad de las necesidades, que el estímulo resulta insuficiente para su satisfacción. Y es aquí donde surge la motivación, que se define por ser una causalidad basada en el conocer y que, por lo tanto, sólo opera en los seres capaces de representaciones.

Por otro lado, al ser diferente la capacidad cognoscitiva del animal y el hombre, la motivación adquiere un alcance distinto en uno y otro: el animal sólo cuenta con representaciones intuitivas, por lo que intuitivos son también los motivos que sobre él actúan. Eso limita enormemente el ámbito de su elección, que se reduce a las cosas conocidas de forma inmediata y presente. El hombre, por el contrario, cuenta con una segunda capacidad cognoscitiva, la Razón o facultad de los conceptos, que permite que sobre su voluntad operen motivos abstractos que se extienden a lo ausente, lo pasado y lo futuro, y así le liberan de la coerción de la impresión presente. Pero esa liberación es meramente relativa. La Razón libera al hombre de los motivos *presentes*, pero no de los motivos como tales, ni tampoco de la necesidad que ellos comportan. Los motivos abstractos son, al fin, motivos y éstos son causas. Por lo que el carácter abstracto de la motivación humana no supone, según Schopenhauer, menoscabo alguno de su necesidad sino simplemente una complejidad mayor, que es justamente la responsable de la ilusión de la libertad.

Efectivamente, el ascenso por la escala de los seres naturales y por las consiguientes formas de la causalidad, está caracterizado por una separación creciente de la causa y el efecto; separación ésta que alcanza su grado máximo en el hombre, en quien los motivos abstractos son totalmente independientes del presente y el entorno inmediato. La lejanía aquí existente entre el motivo y el acto de voluntad da lugar a la ilusión de que el último no es producido por causa alguna. Además, la percepción del pasado y el futuro que proporciona la Razón hace posible que al hombre se le presenten, simultánea o sucesivamente, motivos divergentes y hasta contrapuestos que luchan entre sí por determinar la voluntad. Y ello le lleva a pensar que puede querer indistintamente una cosa o la otra, ya que para todas ellas tiene motivos. En estos dos puntos encuentra Schopenhauer la raíz del falso supuesto del *liberum arbitrium indifferen-*

tiae que no es, en definitiva, más que eso: un falso supuesto. Pues ni la mediatez de la relación entre el motivo y el acto de voluntad, ni tampoco la posibilidad de que se dé un conflicto de motivos en la representación, autorizan a suavizar la necesidad con la que opera la ley de motivación, necesidad que no es, según Schopenhauer, un ápice menor que la de cualquier otro tipo de causalidad. Podemos *desear* cosas diferentes e incluso opuestas; pero sólo podemos, en cada caso, *querer* una; y cuál sea la que queramos es una cuestión que se decide según cuál sea el motivo más fuerte que prevalezca sobre los demás; así como también el que queramos o no una cosa en particular está determinado por la presencia o ausencia de un motivo capaz de mover la voluntad. Todo acto de voluntad está determinado por un motivo que constituye su razón suficiente y sin el cual el acto no se produce. Pero si se da el motivo, entonces el acto se produce necesariamente. Dicho en otros términos: todo lo que ocurre —y dentro de ese «lo que ocurre» se incluye el querer de la voluntad—, ocurre con necesidad; y lo que no ocurre con necesidad es porque no acontece en absoluto.

No obstante, esa necesidad no es resultado exclusivo de las causas; hay otro factor, de carácter interno, que es el supuesto de la eficacia de las causas y constituye la esencia interna de los seres a la vez que su receptividad a las correspondientes causas. En el caso de la causalidad en sentido estricto y de los estímulos, ese supuesto es la fuerza natural que se exterioriza con ocasión de la causa; por su parte, el supuesto de la motivación es el carácter, que en el hombre se califica de individual, empírico, constante e innato. El carácter define la receptividad de cada individuo a los distintos motivos y explica cómo un mismo motivo puede provocar acciones diferentes e incluso opuestas en hombres distintos. Así pues, todo acto de voluntad es el resultado necesario de dos factores: el motivo y el carácter. De modo que, a falta de alguno de ellos, el acto no se producirá en absoluto; pero si ambos están presentes, el acto se presentará con inapelable necesidad. Con ello, la ley de motivación, así formulada, se hace coincidir con el principio de la Escolástica *operari sequitur esse*.

De esta forma, la investigación schopenhaueriana de la conciencia externa concluirá en un dar la razón a Leibniz acerca de la inexistencia de un *liberum arbitrium indifferentiae*, de una libertad de la voluntad entendida como pura indeterminación. A ojos de Schopenhauer, una libertad tal es tan impensable como una existencia sin esencia y su suposición no sólo haría inexplicable las diferencias éticas de los individuos sino que también dejaría las acciones del hombre en manos de la pura casualidad. Nuestras acciones no son, pues, ningún primer principio sino simplemente la manifestación necesaria de lo que somos.

La solidez y ortodoxia de esta postura se intenta avalar en el capítulo siguiente, donde Schopenhauer apela en su apoyo a la autoridad de los más diversos autores, desde Jeremías y Lutero hasta Priestley y Kant, sin olvidar a grandes figuras de la literatura tales como Shakespeare y, cómo no, Goethe. De entre estos personajes, es precisamente Kant quien le sirve a Schopenhauer para evitar el atolladero al que le podría conducir la negación del *liberum arbitrium*. Pues, como ya hemos visto, Schopenhauer se opone a Leibniz en la admisión de un término medio entre la determinación y la indiferencia. De modo que, eliminado el *liberum arbitrium*, sólo queda lugar para la necesidad más estricta. Desde esta perspectiva, se podría decir que la suerte está echada con respecto a la libertad de la voluntad, si no fuera porque entre Leibniz y Schopenhauer está Kant, cuya filosofía proporciona a este último la base teórica precisa para salvar la libertad. En efecto, las distinciones kantianas de fenómeno y cosa en sí, y de carácter empírico e inteligible, le sirven a Schopenhauer para convertir lo que un principio aparece como negación de la libertad moral, en un cambio de ubicación de la misma.

La pista para acceder a lo que Schopenhauer considera la verdadera libertad moral la constituye el sentimiento de la responsabilidad en virtud del cual cada hombre se siente el verdadero agente de sus actos. Aun en la plena convicción de la estricta necesidad de las acciones, a nadie se le ocurre eludir la responsabilidad de un acto aduciendo que éste era la consecuencia necesaria del motivo presente. Porque, como ya se ha visto, el motivo sólo puede actuar bajo el supuesto del carácter; así que el motivo no habría tenido eficacia alguna, ni por lo tanto se habría producido el acto, si el carácter ahí supuesto hubiera sido diferente, esto es, si él hubiera sido otro. Así, Schopenhauer traslada la responsabilidad, y con ella la libertad moral, del ámbito de las acciones al del carácter, del *operari* al *esse*. La responsabilidad que en primera instancia parecemos sentir por nuestras acciones se refiere en realidad a nuestra propia condición, a aquello que somos y de lo que las acciones no son más que una muestra. Podría decirse que no nos sentimos culpables por lo que

hacemos, sino por lo que somos capaces de hacer, aunque sólo nos percatamos de esto último a partir de lo que hacemos.

Pero allá donde se ubica la responsabilidad tiene que encontrarse también la libertad moral; luego ésta no es una propiedad de las acciones sino del carácter que constituye el ser del hombre. Mas no, desde luego, del carácter empírico; pues éste es tan fenoménico como los motivos y las acciones, y está sometido a la misma necesidad estricta. La libertad moral sólo puede existir como libertad transcendental ubicada en un mundo distinto del empírico, a saber: el mundo inteligible. La libertad es así patrimonio exclusivo del carácter inteligible, que constituye el fundamento y condición del empírico; esto es, de la voluntad como cosa en sí.

Pero recordemos lo que significaba para Schopenhauer la libertad frente a la necesidad: la ausencia de razón suficiente. Y con esto llegamos a la tesis culminante de la concepción schopenhaueriana de la libertad, si bien él no la desarrolla pormenorizadamente en este escrito, habiéndose limitado a enunciarla con ocasión de su análisis de la libertad agustiniana. Dicha tesis reza como sigue: la libertad de la voluntad no significa ni más ni menos que la aseidad de la misma. Al trasladar la libertad desde el obrar al ser del hombre, Schopenhauer convierte la voluntad autolegisladora kantiana en una voluntad autosubsistente, y la autonomía moral en autosuficiencia existencial: sólo un ser que es obra de sí mismo puede ser libre y responsable de sus actos. Puesto que el obrar se sigue del ser, la responsabilidad del obrar recaerá exclusivamente sobre el autor del ser. Con lo que la existencia de un Dios Creador, lejos de ser un postulado de la praxis moral, deviene ahora un supuesto incompatible con la propia moralidad humana. Y la religión no sólo se hace incapaz de fundamentar una ética, sino que le cierra el camino.

De este modo, Schopenhauer pretende haber conciliado la libertad con el principio de razón por la vía de una duplicidad kantiana de mundos que permite la coexistencia de la libertad transcendental con la necesidad empírica. Sin embargo, cabe dudar de que lo que ha quedado al final de todo ese proceso sea, efectivamente, la libertad que la ética filosófica andaba buscando. Pues la libertad moral se ha salvado aquí al alto precio de dejar de ser una libertad humana e individual, y al todavía más alto de convertirse en pura ausencia de razón. En efecto, una vez que se han transcendido las formas fenoménicas, no cabe ya hablar de la libertad de la voluntad humana —que era precisamente el tema del Tratado—, sino sólo de la libertad de la voluntad a secas, es decir, de la libertad de la voluntad originaria y única. Y tampoco resulta fácil de explicar aquel hecho sobre el que Schopenhauer se ha basado para descartar el *liberum arbitrium*, a saber, las diferencias éticas de los caracteres; pues el carácter inteligible, situado más allá del fenómeno y de la diversidad, no puede dar cuenta de ella. Por consiguiente, la diversidad de caracteres será meramente fenoménica o, a lo sumo, una diversidad de grados de objetivación si recurrimos a la consideración schopenhaueriana de cada individuo humano como una especie. Pero nunca será una diversidad ética, porque la libertad y la responsabilidad, y por lo tanto la moralidad, se ubican allá donde la diversidad no existe.

Pero más problemática resulta aún la identificación que realiza Schopenhauer de la libertad con la irracionalidad; identificación ésta que nos conduce de nuevo a aquella coincidencia de ética y metafísica examinada al principio, al tiempo que nos lleva a encontrar en el irracionalismo metafísico el supuesto y sentido último de la doctrina ética de Schopenhauer. Al igual que ocurría con la maldad, vemos cómo la libertad moral deja de ser un patrimonio exclusivo del hombre y pasa a presidir la naturaleza toda, en su carácter de irracionalidad esencial de todos los fenómenos. Y eso viene a significar, en último término, un nuevo *liberum arbitrium indifferentiae*, una indeterminación absoluta, sólo que esta vez aplicada al ser mismo de la voluntad en lugar de a sus acciones. La voluntad es libre porque no tiene fundamento de determinación alguno; puede quererlo todo porque ella lo es todo y su querer coincide con su ser. De este modo, aquella libertad tautológica según la cual la voluntad quiere lo que quiere, se traduce ahora en una nueva formulación, no menos tautológica, según la cual la voluntad es lo que es, sin posibilidad de porqués ni justificaciones ulteriores.

Ahora bien: la libertad entendida como simple ausencia de razón no garantiza la responsabilidad moral. Ésta no puede basarse en un «porque quiero» tautológico y equivalente a un mero «porque sí». Para que el querer de la voluntad sea efectivamente responsable, tiene que dejar de apoyarse en el principio de no-contradicción; es decir, ese querer ha de tener una justificación mayor que el puro hecho de seguirse por definición de la voluntad, y de que la proposición «la voluntad quiere» sea un juicio analítico. Y eso implicaría que la voluntad también pudiese no querer. Pues, en efecto, no puede haber responsabilidad por lo que se es o lo que se hace, cuando ni lo que se es ni lo que se hace se elige sino que ambos son la única

alternativa pensable. Por eso (y quizá también para asegurar la posibilidad, ciertamente inexplicable, de la autoabnegación de la voluntad), Schopenhauer tiene que recurrir, a la hora de enfrentarse con el problema de la responsabilidad, a una aseidad de la voluntad en virtud de la cual el ser libre y responsable es obra de sí mismo. En eso consiste precisamente su omnipotencia: en que de ella procede, no sólo su obrar sino también su mundo [22]. Pero eso significa mucho más que lo que en un principio suponía la libertad: significa que el ser libre y responsable, lejos de carecer de razón, tiene su razón o su fundamento en sí mismo.

La consecuencia de todo esto parece clara: la justificación de la responsabilidad concomitante a la libertad termina desmintiendo el concepto irracionalista de la libertad que ha operado desde un principio. Incapaz de garantizar la responsabilidad, la indeterminación tiene que dejar paso a una autodeterminación de corte spinoziano según la cual es libre lo que está determinado por sí mismo; o sea, aquello que, de acuerdo con la inicial concepción de la libertad, *no* es libre. Vemos, pues, cómo el concepto schopenhaueriano de la libertad termina destruyéndose a sí mismo en el preciso momento en que tiene que dar cuenta del elemento más específico de la libertad: la responsabilidad. Pero cabe pensar que todos los problemas y contradicciones que aquí nacen sean, más que una deficiencia del sistema, una confirmación del mismo en su irracionalismo; una prueba de que existe un «más allá» de la representación al que la Razón no puede acceder y del que, sin embargo, todos somos conscientes; una confirmación, en suma, de que, como afirma Schopenhauer siguiendo a Malebranche, «la libertad es un misterio».

IV. EL FUNDAMENTO DE LA MORAL

El escrito sobre el fundamento de la moral fue presentado por Schopenhauer al concurso que la Real Sociedad Danesa de las Ciencias convocó en 1840. La pregunta aquí planteada se refiere a la posibilidad de encontrar un fundamento de la moralidad que dé razón de la necesidad peculiar a ella. Pese a haber sido el único escrito presentado, el de Schopenhauer no obtuvo el premio y sí, por contra,

[22] *Cf. Die Welt...*, I, p. 321, de la ed. cit.

una severa censura por el tratamiento que en él se daba a los filósofos idealistas. Era de esperar que el orgullo de Schopenhauer no fuera capaz de asimilar esa decisión por parte de la Academia Danesa, sobre todo teniendo en cuenta su convicción de que «El apoyo real e inmediato de la ética lo es sólo *aquella* metafísica que es ya ella misma originariamente ética, que está construida a partir de la materia de la ética: la voluntad» [23]. De ahí que Schopenhauer no se prive de emplear la casi totalidad del extenso Prólogo a la primera edición, en discutir el juicio de la Academia y abundar en sus afirmaciones despectivas hacia Hegel; todo ello sin que falte un buen repertorio de juicios descalificadores hacia una Academia que se siente agraviada por las ofensas dirigidas a una «filosofía de rueca».

Tras unas breves páginas introductorias sobre el problema y una retrospectiva general encaminada a plantear el *status quaestionis*, Schopenhauer dedica un amplio capítulo a la crítica de la fundamentación kantiana de la ética. Las razones de esa atención especial a Kant son principalmente dos: en primer lugar, el hecho de que la de Kant sea la ética vigente en la época; pero sobre todo, el que la ética de Kant sirve a Schopenhauer como punto de contraste de la suya y su crítica como introducción a ésta.

La crítica de Schopenhauer a Kant toma como fuente principal la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. El primer apartado, dedicado a la forma imperativa de la ética kantiana y a los conceptos de ley, deber y obligación, intenta poner de manifiesto el origen teológico de tales conceptos kantianos. Según Schopenhauer, tras haber socavado la teología especulativa en su filosofía teórica, Kant propone una ética que tiene su base subrepticia en la moral teológica; ello, para después intentar deducir de ahí una teología moral que, en lugar de como resultado, tendría que haber aparecido como supuesto.

Por lo pronto, Kant incurre en una *petitio principii* al tomar la existencia de la ley moral como un hecho dado y no necesitado de ulterior justificación, y adoptar una ética prescriptiva concebida como doctrina del deber. Frente a esto, Schopenhauer propone una ética limitada a explicar y aclarar lo dado. Este carácter descriptivo de la ética que, como veremos más adelante, se relaciona estrechamente con los supuestos metafísicos del sistema de Schopenhauer, se reivindica aquí sobre la base de que la ley moral es un supuesto injus-

[23] *Uber den Willen in der Natur*, p. 141, en *Sämtliche Werke*, vol. 4 de la ed. cit.

tificado, siendo la ley de motivación la única demostrable para la voluntad humana. Según Schopenhauer, la existencia de leyes que expresan lo que debe ocurrir con necesidad absoluta no puede establecerse sin una demostración previa; y menos aún cuando, como el mismo Kant reconoce, lo que debe ocurrir no ocurre por lo general, e incluso es posible que no suceda nunca.

El concepto de ley, al igual que sus afines de obligación y deber, sólo tienen justificación y sentido dentro de una moral teológica y apoyados en los supuestos propios de ésta. Pero, una vez desvinculados de esos supuestos, tales conceptos no recuperan su sentido por el mero hecho de que se les aplique, tal y como hace Kant, el calificativo de «absoluto» o «incondicionado». Porque a lo que esto conduce es más bien a una *contradictio in adjecto*. La idea de deber absoluto es, según Schopenhauer, del todo impensable. Todo deber es, por su propia naturaleza, hipotético y condicionado por la idea del premio o castigo; en el caso de la moral teológica, por el premio o castigo ultraterrenos. Pero entonces, el cumplimiento del deber es siempre interesado y, por consiguiente, carente de valor moral. De ahí resulta que una ética de deberes es para Schopenhauer no sólo injustificada sino también totalmente estéril, ya que su eficacia tendrá que basarse siempre en último término en motivaciones egoístas.

Tras haber criticado brevemente la noción kantiana de las obligaciones para con nosotros mismos, Schopenhauer pasa al segundo de los grandes puntos de su ataque a la ética de Kant: su fundamento. Se desarrolla aquí un detallado análisis de los diversos aspectos de la Razón práctica kantiana, comenzando por el apriorismo y el racionalismo, a los que se considera resultado de la extrapolación indebida del método que Kant tan felizmente había aplicado a la filosofía teórica. La pretensión de depurarse de todo contenido empírico reduce la ética kantiana a un conjunto de conceptos abstractos, carentes de cualquier apoyo sólido y que, además, no pueden *referirse a la moralidad misma sino, a lo sumo, a su fenómeno*. La razón que aduce Schopenhauer en apoyo de esto apela al propio concepto de aprioridad en Kant, de acuerdo con el cual los conocimientos *a priori*, por su condición de tales, están limitados al fenómeno y no tienen validez alguna en relación al ser en sí de las cosas. Pero la razón de fondo es otra, aun cuando Schopenhauer la mencione sólo de pasada; dicha razón se conecta con el irracionalismo de su sistema y con su segundo punto de crítica mencionado: el que

se refiere al racionalismo ético kantiano. En este punto, cabe afirmar que es Schopenhauer quien extrapola el modelo del apriorismo cognoscitivo kantiano. Porque el que en Kant las intuiciones y conceptos puros de la Razón teórica limiten su vigencia al fenómeno, no implica que ocurra lo mismo con la ley *a priori* de la Razón práctica, entre otras cosas, porque ésta no se refiere a los fenómenos. En Kant, la Razón pura especulativa dictamina *a priori* las leyes por las que deben regirse todos los objetos de la experiencia; por su parte, la Razón pura práctica emite la ley por la que debe determinarse la voluntad en su obrar moral. Ambas son, en efecto, como observa Schopenhauer, una y la misma Razón [24], sólo que en usos y aplicaciones diferentes. Y aquí es donde se encuentra la diferencia clave de Schopenhauer respecto de Kant: para el primero, la Razón pura práctica no puede referirse *a priori* a la moralidad, simple y llanamente porque no existe Razón pura práctica. Desde los presupuestos del irracionalismo, la Razón no puede determinar la voluntad porque ésta es originaria y anterior a ella; la inteligencia es una realidad secundaria que la voluntad engendra y pone a su servicio de cara a la conservación del individuo y la especie [25]. Así se explica el que Schopenhauer sólo opere con el modelo de la aprioridad cognoscitiva, puesto que sólo cognoscitiva es la Razón, y que pretenda reducir a él el *a priori* práctico kantiano. Por lo tanto, la discusión sobre el apriorismo y el racionalismo éticos remite finalmente a algo que está mucho más allá: a los supuestos y justificaciones del voluntarismo irracionalista.

El concepto de deber vuelve a ser objeto de la crítica de Schopenhauer, esta vez desde la perspectiva del rigorismo kantiano; éste es calificado como una apoteosis del desamor que representa una moral de esclavos y prescinde del único componente de las acciones que para Schopenhauer tiene valor moral: la intención. Por otro lado, la propia definición kantiana del deber como necesidad de una acción por respeto a la ley, encuentra objeciones en Schopenhauer en relación a sus dos términos: por una parte, porque la necesidad se refiere a aquello que ocurre inevitablemente, por lo que no cabe hablar de la necesidad de lo que, con toda probabilidad, no ocurre nunca. Por otro lado, porque aparece aquí un concepto de respeto

---

[24] *Cf. Die beiden...*, pp. 141-142 de la ed. cit., p. 169 de la presente traducción.
[25] *Cf.*, por ejemplo, *Die Welt...*, I, pp. 207 ss. de la ed. cit.

que no significa para Schopenhauer ni más ni menos que la obediencia a la ley y revela así de nuevo su origen teológico.

El examen del contenido de la ley moral de Kant ofrece a Schopenhauer la ocasión (que él, naturalmente, no desaprovecha) para un nuevo ataque a los postkantianos e idealistas. Frente a la interpretación que éstos hacen del imperativo categórico como un hecho de conciencia, la fundamentación kantiana de la moral se expone aquí como un sutil proceso de pensamiento en el que, habiéndose descartado todos los móviles empíricos de la voluntad, finalmente no queda como materia de esa ley más que su validez universal. La objeción inmediata que Schopenhauer opone a esa fundamentación consiste en que el hombre no puede buscar una ley a la que someter su voluntad sin que haya un móvil empírico que le impulse a ello y que sea lo bastante fuerte como para superar el egoísmo; lo cual contradice el supuesto carácter originario de la ley moral. Con esto se relaciona el segundo defecto de la fundamentación kantiana, a saber, la carencia de contenido real y de eficacia, que hace de ella un conjunto de conceptos abstractos e infundados que, por si fuera poco, han de fundamentar a su vez el postulado de la libertad.

El carácter totalmente apriorístico de la ley moral que se defiende en la *Fundamentación*, queda matizado o, más bien, contradicho, por algunas observaciones marginales de la *Crítica de la Razón práctica*, en las que Kant habla del imperativo categórico como un *factum* de la Razón pura y de ésta como determinando inmediatamente la voluntad. Observaciones de este tipo fueron utilizadas por los postkantianos para asentar un «profetismo de la Razón» en el que ésta termina convertida en una facultad intuitiva de lo suprasensible al tiempo que en fuente de toda virtud. Agravios aparte, el ataque de Schopenhauer a este respecto se dirige a negar toda Razón inmediata, al tiempo que a defender el concepto de Razón como facultad de representaciones abstractas y el del obrar racional como aquel que está guiado por pensamientos y conceptos, sin referencia alguna a la virtud o el vicio.

Racionalismo, apriorismo, rigorismo y falta de contenido real son, en suma, los defectos de los que, a juicio de Schopenhauer, adolece la fundamentación kantiana de la ética. Todo converge, sin embargo, en un punto central: el rechazo de una Razón práctica que dictamina de forma absoluta lo que debe ser al margen de lo que efectivamente acaece, y que flota en el aire sin base empírica de ningún tipo.

Aunque, bien mirado, sí existiría de hecho una base empírica para la Razón práctica kantiana, de acuerdo con el análisis que Schopenhauer emprende a continuación en torno a su principio supremo y las formas derivadas de él. Aquí se pretende mostrar que el criterio último al que remite el imperativo categórico no es otro más que el egoísmo. La exigencia de universalidad para que una máxima pueda convertirse en ley implica que uno ha de considerarse no sólo como parte activa, sino también como parte pasiva de su acción. Y en esta segunda consideración es donde aparece el egoísmo como criterio último de la posibilidad de universalización. La ausencia de conflicto de la voluntad consigo misma supone en último término que la máxima de la voluntad agente no contradiga el egoísmo de la misma cuando ésta es considerada como parte eventualmente pasiva de la acción. En esto consiste, según Schopenhauer, el «poder querer» del imperativo categórico: en que uno no debe querer hacer aquello que no puede querer padecer. De ahí se deduce que el presunto imperativo categórico no es en realidad tal, sino más bien un imperativo hipotético al que subyace la condición de que la ley de mi obrar lo sea también de mi sufrir.

Las formas derivadas del imperativo categórico kantiano no corren mejor suerte que éste mismo en manos de Schopenhauer. Sólo un mérito tiene, a sus ojos, la segunda formulación de la máxima kantiana: el haber caracterizado el egoísmo natural del hombre como una tendencia a tratar a los demás como instrumentos para los propios intereses. Por lo demás, los conceptos de fin en sí y de valor absoluto que aparecen en dicha formulación son rechazados como *contradictiones in adjecto*. Tanto el de fin como el de valor son conceptos relativos, nunca absolutos. El primero se refiere siempre a una voluntad que quiere el fin, mientras que el valor está sometido a una doble relación: la de ser valor *para* alguien y la de serlo *en comparación* con otra cosa.

Pero si inadmisibles le parecen a Schopenhauer aquellos conceptos, de indignante juzga él el tratamiento que la ética kantiana da a los animales, al considerarlos como meras cosas, como medios que no son nunca fines. Aquí asoma ya uno de los rasgos peculiares de la fundamentación schopenhaueriana de la ética que, como más adelante se verá, apunta a la identidad esencial de todos los seres naturales y postula la compasión como el único móvil moral.

La autonomía de la voluntad que se postula en la tercera forma del imperativo categórico, implica que el querer de la voluntad no

esté movido por ningún interés, cosa que, según Schopenhauer, equivale a que la voluntad quiera sin tener ningún motivo para ello. Esto daría lugar a un supuesto reino de los fines poblado por seres racionales que quieren sin querer nada. Obsérvese, no obstante, que lo que aquí es para Schopenhauer un motivo de crítica a Kant constituye precisamente el rasgo característico de la voluntad metafísica que el primero establece, cuando ésta es considerada en sí misma y al margen del fenómeno. La voluntad de Schopenhauer es, en efecto, una voluntad irracional, carente de objeto y de fin, cuyo querer implica siempre la privación, pero que no admite la alteridad. Es, en suma, una voluntad que no quiere nada y que, como apunta, Rosset [26], es incapaz de querer. Los motivos que se presentan a la voluntad en el mundo fenoménico son, en el fondo, una mera apariencia que pretende otorgar credibilidad a un querer que en esencia es engañoso y vacío.

Por lo demás, la crítica de Schopenhauer a la tercera formulación del imperativo categórico no termina aquí. Además de al reino de los fines, la autonomía de la voluntad conduce a una dignidad humana que contradice de nuevo la índole comparativa de los valores propugnada por Schopenhauer y que no es para éste más que una palabra colocada allá donde falta un concepto.

El análisis schopenhaueriano del fundamento y el principio supremo de la moral concluye finalmente allá donde había empezado: en acusar a Kant de haber asumido una Razón práctica, una ley moral y un deber carentes de todo fundamento, desmentidos de continuo por las más elementales experiencias, de innegable procedencia teológica y que hasta podrían interpretarse como una tomadura de pelo del filósofo de Königsberg a sus lectores.

Tras haber lanzado un último ataque sobre la doctrina kantiana de la conciencia moral y la forma jurídico-dramática en que ésta se expone, Schopenhauer pasa a la parte positiva de su examen de la ética de Kant; parte, ciertamente, breve pero referida a un mérito de Kant de extraordinaria importancia y que hasta podría hacer a Schopenhauer disculpar los errores de fondo de la ética kantiana, sobre todo teniendo en cuenta el servicio que este punto le presta para su propia doctrina. Se trata aquí de un tema que Schopenhauer calca literalmente de Kant y que ya apareció en el escrito sobre la libertad: la distinción del carácter empírico y el carácter inteligible. En este

[26] *Cf* C. Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, p. 106, París, PUF, 1947.

punto, Schopenhauer se limita a repetir brevemente lo expuesto en aquel escrito, añadiendo una nota acerca del origen platónico de esa doctrina de Kant.

La peyorativa exposición de la ética kantiana tiene como colofón una referencia aún más peyorativa a Fichte, cuya ética se tacha de espejo de aumento de los errores de la kantiana. Esta última anotación da paso a la segunda y, sin duda, más valiosa parte del escrito, en la que Schopenhauer presenta su propia fundamentación de la ética, en oposición a la fundamentación transcendental. Al margen de lo justificado o no de las críticas a Kant que le han precedido y que ella, en cierta manera, supone, lo cierto es que la fundamentación de la ética es uno de los capítulos en los que más claramente se revela la grandeza del pensamiento de Schopenhauer al tiempo que, a mi juicio, una de las partes más fructíferas de su doctrina.

Schopenhauer considera requisito indispensable para un fundamento de la ética el ser capaz de mover al hombre a conductas moralmente valiosas. Para él no hay, por consiguiente, una distinción esencial entre el fundamento cognoscitivo de la moral y el de la moralidad misma, tal y como ya quedó expresado en el Prólogo a la primera edición [27]. Si la filosofía moral ha de tener un fundamento sólido para sí misma como edificio científico y para sus prescripciones, éste no puede ser diferente de aquel en el que se basa todo comportamiento moral. Y si esto se aplica a cualquier doctrina moral, con mayor razón a la de Schopenhauer que, desde el primer momento, ha reivindicado para sí y para la moral en general un carácter puramente descriptivo. A ello se hizo referencia en el examen de la forma imperativa de la ética kantiana, y a ello se volverá de nuevo en el análisis de la opinión escéptica: la ética no se refiere a cómo deben actuar los hombres sino a cómo actúan, y tiene como fin «interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral» [28]. Así que la ética no necesita buscar justificación alguna de sus mandatos, porque no los tiene. A ella le basta con investigar si existen acciones de valor moral y cuál es el fundamento de las mismas; y ese fundamento, que deberá ser al mismo tiempo el de la propia ética, no ha de buscarse en ningún tipo de facultad pura o de argumentación apriorística,

[27] *Cf. Die beiden*. ., pp. IX-X, de la ed. cit., p. 7 de la presente traducción.
[28] *Ibid.*, p. 195, p. 220 de la presente traducción.

sino en el único lugar en que se lo puede encontrar: en la experiencia real de la vida y las acciones humanas.

Junto al requisito mencionado, la fundamentación de la ética lleva consigo una segunda condición: la superación del punto de vista escéptico, para el que no existe una moral natural independiente de la apreciación humana, las instituciones y, en particular, la religión. Las dificultades que la opinión escéptica plantea obligan, ciertamente, a mitigar nuestras expectativas acerca de la moralidad humana; pero no bastan para negar la existencia de una moralidad auténtica en virtud de la cual existen acciones que ostentan verdadero valor moral, y no mera legalidad.

Resulta, ciertamente, chocante, incluso paradójico, que se defienda una moral natural en el contexto de una doctrina que establece como el móvil natural del hombre aquel que es, al mismo tiempo, el móvil antimoral por antonomasia: el egoísmo; una doctrina que, por consiguiente, y como antes se vio, debería más bien postular —y, de hecho, lo hace— una inmoralidad natural. Pero Schopenhauer no pretende en modo alguno disimular lo paradójico de tales afirmaciones, probablemente porque ellas forman parte de la paradoja misma de la ética. De ahí que las páginas que siguen a la defensa de la moralidad natural estén dedicadas precisamente al egoísmo. Éste es, en efecto, el móvil natural básico tanto del hombre como del animal. Especialista en descripciones dantescas, Schopenhauer se detiene aquí en retratar lo colosal e ilimitado de ese egoísmo de los individuos, si bien elude la exposición detallada de sus raíces últimas, que se encuentran nada menos que en los dos pilares básicos de su sistema: el idealismo transcendental y la metafísica de la voluntad.

El egoísmo se debe, por un lado, al hecho de que «el mundo es mi representación» y, por consiguiente, para cada uno los demás no tienen una entidad real sino que son simplemente una parte de su representación. Pero la raíz principal del egoísmo se encuentra en que «el mundo es voluntad»; una voluntad que se disfraza de individualidad dentro del ámbito del fenómeno pero que permanece una e indivisa en cada uno de los seres existentes. Desde el punto de vista del fenómeno, cada individuo es uno más de entre muchos; pero en su esencia, cada uno lleva en sí toda la voluntad. Porque en esencia es *la* voluntad de vivir, cada individuo quiere su pervivencia de una forma absoluta y a cualquier precio. Pero porque es un individuo al que el Velo de Maya del fenómeno le presenta la individualidad como un absoluto, su afirmación de la voluntad de vivir

no se limita a su esencia sino que alcanza a su propia individualidad.

Ese egoísmo natural representa el principal enemigo contra el que debe luchar el móvil moral. De él y de la malevolencia se deducen todas las potencias antimorales, al igual que de sus opuestos, la justicia y la caridad, habrán de deducirse las virtudes. Ni el egoísmo ni la malevolencia se dan, por así decirlo, en estado puro, como tampoco el móvil moral. Pero aquéllos y éste unidos constituyen los tres criterios en virtud de los cuales se pueden clasificar los caracteres humanos, dependiendo de cuál de los tres sea el predominante en cada caso.

Schopenhauer asume la existencia de acciones de valor moral como un hecho empíricamente constatable y establece como criterio definitorio de las mismas uno puramente negativo: la ausencia de toda motivación egoísta. A este criterio hay que añadir, además, una matización que permite excluir las acciones de la malicia y la crueldad, igualmente desinteresadas, de los comportamientos moralmente loables. Dicha matización enuncia la característica esencial de aquellas acciones, a saber: que tienen como fin el dolor ajeno. De este modo, podrá considerarse como de valor moral toda aquella acción que, sin perseguir el dolor ajeno, carezca igualmente de una finalidad egoísta o interesada. Del móvil que origina semejantes acciones tendrá que dar cuenta la investigación sobre el fundamento de la ética.

Pues bien, sólo hay, a juicio de Schopenhauer, un móvil moral auténtico: la compasión. Partiendo de la base de que toda acción ha de tener un motivo suficiente y de que los motivos de la voluntad siempre tienen que ver con el placer y el dolor propios o ajenos, se establecen dos clases bien diferenciadas de acciones: 1. Las que están motivadas por el placer o dolor propios: éstas son las acciones egoístas, que excluyen cualquier valor moral. 2. Las que tienen como motivo inmediato el placer o dolor ajenos, únicas que, según Schopenhauer, pueden tener valor moral. Así pues, el sello distintivo del valor moral es el altruismo, es decir, el interés ajeno. Pero la posibilidad de convertir el interés ajeno en un motivo propio inmediato tiene como condición el que uno se identifique con el otro en su conocimiento, que suprima aquella radical diferencia individual sobre la que se apoyaba el egoísmo. Y es aquí donde nos encontramos con ese fenómeno originario de la ética que constituye a su vez su gran misterio: la compasión. Ella es, junto al egoísmo y la malicia, el tercero de los posibles móviles de las acciones humanas y el único moral de entre ellos. Su esencia consiste en participar inmediatamen-

te en el dolor del otro (porque sólo al dolor y no al placer se refiere la compasión), y así sentirlo directamente, no, según se suele decir, como propio, sino como ajeno. Tal y como Schopenhauer observa en una explicación tan breve como lúcida, la compasión no supone un engaño de la imaginación sobre quién es quién, ni tampoco un apropiarse del dolor ajeno en la persona propia: «[...] A cada momento nos queda claro y presente que él es el que sufre y no *nosotros*: y es directamente *en* su persona, no en la nuestra, donde sentimos el sufrimiento para aflicción nuestra. Sufrimos *con* él, o sea, *en* él: sentimos su dolor como *suyo* y no imaginamos que sea el nuestro» [29]. Dicho en otras palabras: la compasión no nace de un error en nuestro conocimiento del fenómeno sino, por el contrario, de un conocimiento verdadero de la esencia. Pero esto conduce a la explicación metafísica de la compasión, que Schopenhauer relega hasta el final del tratado para dejar paso al siguiente punto de su fundamentación: la deducción de las acciones de valor moral a partir de la compasión.

La compasión presenta dos grados bien diferenciados según los cuales se establecen las dos virtudes éticas fundamentales: la justicia y la caridad. El contenido de ambas se resume en la máxima que Schopenhauer propone como principio supremo de la ética: *«Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva»*. Así, el grado inferior de la compasión, origen de la justicia, tiene un contenido meramente negativo. Se reduce a no ofender a los demás, limitando el egoísmo propio de modo que no sea causa del sufrimiento ajeno. La justicia se presenta así como una virtud negativa o represiva, en la medida en que su función es combatir las potencias antimorales presentes en el hombre. Su concepto es, pues, secundario y consistente en la mera ausencia de su opuesto, la injusticia, que es el concepto positivo. Ese carácter negativo de la justicia es la razón de que sus exigencias puedan obtenerse por la fuerza: tal es el caso del Estado, al que Schopenhauer adjudica como finalidad exclusiva el evitar las agresiones por medio de la coacción. Así, el derecho positivo contempla la injusticia desde el aspecto pasivo, estableciendo las acciones que nadie tiene por qué sufrir. Pero previa e independientemente de él existe la doctrina del derecho, capítulo de la moral que considera el lado activo del tema, fijando las acciones que nadie debe cometer.

[29] *Ibid.*, pp. 211 s., p. 236 de la presente traducción.

Las acciones de la justicia y la injusticia se distinguen únicamente según la magnitud, siendo la cualidad siempre la misma. Para medir la primera, Schopenhauer propone incluso una fórmula cuasi-matemática que tiene como variables el provecho propio y el perjuicio ajeno obtenidos en la acción. Mención aparte merece para Schopenhauer la doble injusticia, que es la ofensa ejercida a otro justamente en aquello en lo que el ofensor se había comprometido a protegerle.

El concepto de compromiso [*Verpflichtung*] da ocasión a Schopenhauer de asentar su concepto del deber [*Pflicht*] por oposición al kantiano, anteriormente criticado. El deber se define como una acción con cuya mera omisión se comete injusticia, por lo que todo deber tiene como condición un compromiso contraído. Con esto se completa la explicación schopenhaueriana, ofrecida ya en las primeras páginas del tratado [30], acerca de los conceptos de obligación y deber, y del carácter condicionado de ambos.

Así como la injusticia se puede ejercitar por la fuerza o por la astucia, así también la defensa contra ella. De aquí deduce Schopenhauer el derecho a la mentira cuando ésta es utilizada como legítima defensa preventiva de las ofensas ajenas. Schopenhauer no pretende aquí, ni mucho menos, hacer una apología de la mentira; pero sí oponerse al horror incondicionado que Kant expresa siempre hacia ella, y que es expresión de una mentalidad de honor caballeresco. Más valdría, piensa Schopenhauer, reservar ese horror contra el vicio verdaderamente demoníaco: el sadismo.

El segundo y superior grado de la compasión es el que da lugar a acciones de claro carácter positivo: las de la caridad. Con él se corresponde la segunda parte de la máxima suprema de la ética, la de ayudar a todos cuanto se pueda, en la que se fundamentan los deberes de caridad, al igual que en la primera se basaban los deberes de justicia. Establecida como virtud en Occidente por el cristianismo, la caridad agrupa todas aquellas acciones que, hallándose depuradas de cualquier motivación egoísta y teniendo como único motivo el placer ajeno (que, en terminología schopenhaueriana, no significa más que la ausencia de dolor), implican una participación activa en la eliminación del sufrimiento del otro. Este rasgo activo es lo que distingue esencialmente la caridad de la justicia, que se limita a procurar el placer del otro por la vía del simple no ocasionarle dolor. Podríamos, pues, decir que la justicia es caridad *a parte ante*, mien-

[30] *Cf. ibid.*, pp. 122 ss., pp. 149 ss. de la presente traducción.

tras que la caridad es justicia *a parte post*, es decir, cuando el dolor ya se ha producido. En todo caso, ambas tienen como fuente común la compasión, en cuyo carácter misterioso, a la par que cotidiano, se vuelve a insistir aquí.

La validez del fundamento de la moral propuesto encuentra, a juicio de Schopenhauer, un sólido aval en la experiencia, que le presta confirmaciones de diversa índole. A partir de ella se intenta mostrar que la compasión es lo que usualmente se considera como el móvil moral más puro, así como su contrario, la crueldad, es lo que más hondamente repugna el sentimiento moral humano. La compasión se presenta además como el resorte moral de mayor eficacia —superior incluso al de la religión—, que no precisa de casuística ni de conocimientos abstractos sino sólo intuitivos, y que se acredita incluso a partir de casos individuales pero, sobre todo, en las acciones de la caridad que son las que con mayor evidencia se basan en ella. Por otro lado, y a falta de más autoridad filosófica que la de Rousseau, Schopenhauer apelará a las sabidurías de China, la Grecia Antigua y la India en confirmación de su doctrina.

Pero a todo esto añade Schopenhauer una confirmación muy especial, diríamos que hasta revolucionaria, y que seguramente sería muy bien acogida por cualquier pensamiento ecológico actual: la compasión se acredita como el auténtico móvil moral en la medida en que garantiza la protección a los animales. Aquí Schopenhauer no ahorra tinta en descalificar la brutal e indignante mentalidad que impera en Occidente y que trata a los animales como simples cosas. Procedente del judaísmo y extendida en Europa sin que el cristianismo hubiera hecho nada por evitarlo, esa mentalidad se habría consolidado a partir de la psicología racional de Descartes, Leibniz y Wolff, llegando incluso a manifestarse en algunos usos lingüísticos. Según ella, no existen deberes para con los animales ni comportamientos de relevancia moral hacia ellos. La rebelión de Schopenhauer contra ese planteamiento que él considera monstruoso tiene, naturalmente, un fundamento metafísico: la identidad esencial del hombre y el animal, que comparten un mismo origen —la voluntad— y sólo se diferencian en lo secundario: el conocimiento.

Una vez expuesto y confirmado el fundamento de la ética, Schopenhauer ata los últimos cabos abordando un tema que ya se planteó en el escrito sobre la libertad de la voluntad: la diferencia ética de los caracteres. Tema éste conflictivo, como ya se vio, y que entra en colisión con el idealismo transcendental de Schopenhauer, para el

que las diferencias individuales son puramente fenoménicas. Al haber sido presentados los dos escritos separadamente y de forma anónima, es natural que Schopenhauer se vea forzado a algunas repeticiones. En cualquier caso, el tema de las diferencias éticas se trata aquí desde un punto de vista diferente al del escrito sobre la libertad. Aquí se trata de mostrar que la virtud no se puede enseñar y que el fundamento de la ética resulta totalmente estéril de cara a modificar el carácter del hombre, por ser éste innato e inmutable. El que ha nacido egoísta, malvado o compasivo lo seguirá siendo hasta que muera. Ningún conocimiento podrá hacer que sobre su carácter influyan motivos diferentes de aquéllos para los que tenga ~~una~~ receptividad predominante. El conocimiento no puede corregir el carácter *sino sólo* la comprensión de los motivos y las relaciones vitales. Mas con ello se consigue legalidad, nunca moralidad: se transforman las acciones pero no el querer del hombre, aquel *esse* en el que radicaba la índole moral, la responsabilidad y la culpa.

Pero así ~~como el conocimiento teórico del entendimiento~~ y la Razón resulta incapaz de modificar en un ápice la moralidad, hay otro tipo de conocimiento que está presente y expresado en el fenómeno de la compasión. A él se refiere Schopenhauer en el apéndice que cierra el tratado y que pretende ofrecer una interpretación metafísica del fenómeno ético originario. La inclusión de este apéndice se justifica en virtud de la significación metafísica que, según Schopenhauer, ostenta toda ética y de la necesidad de hallar en aquella disciplina un apoyo para ésta. Así pues, lo que hasta ahora había sido fundamento de explicación de las acciones morales se convierte ahora en *explicandum*. Y el principio explicativo de éste habrá de encontrarse a su vez en un particular conocimiento.

Schopenhauer encuentra la característica distintiva del hombre compasivo en el hecho de que él hace menos diferencia que los demás entre sí mismo y los otros. La esencia de la compasión remite, pues, a la forma de concebir la relación entre uno mismo y los otros; forma que, en este caso, no encuentra justificación en la experiencia, que establece taxativamente una radical diferencia entre individuos. Pero, como ya se apuntó antes, eso no supone que la compasión nazca de un error cognoscitivo; antes bien, surge de un conocimiento intuitivo superior, no representativo, y que alcanza más allá de la superficialidad del fenómeno: a la esencia real y única que subyace a todos los individuos. A ese conocimiento inexplicable y de rasgos místicos es a lo que Schopenhauer denomina en los escritos de ju-

ventud «la mejor conciencia». Es la conciencia de que la individuación es sólo aparente; de que, más allá de los límites de mí mismo que el fenómeno me presenta como absolutos, no hay un «no-yo» sino, como Schopenhauer gusta de repetir, «otra vez yo». Es, en suma, la verdad de la Estética Transcendental kantiana convertida en la sabiduría práctica, en excelencia moral que está por encima de cualquier teoría.

Y es aquí donde, a mi juicio, se encuentra el sentido último del idealismo transcendental de Schopenhauer. Si uno recorre todas las partes de su doctrina, se percata de que el idealismo transcendental resulta en más de una ocasión un huésped molesto. Lo es, por ejemplo, cuando se ha de explicar la dinámica del querer de una voluntad deficitaria y que carece de futuro y de alteridad para superar ese déficit; cuando hay que dar cuenta de la pluralidad de las Ideas en un mundo que está más allá del *principium individuationis*; o cuando, como hemos visto, se trata de justificar la diferencia ética de los caracteres. Pero Schopenhauer soporta a su huésped hasta el final, porque constituye un elemento indispensable de su ética. Lo necesita para explicar el egoísmo como condición natural del hombre. Pero lo necesita, por encima de todo, como el supuesto de su fundamentación de la ética y el puente que hace posible ese salto de la individualidad en que consiste la compasión. Porque si el espacio y el tiempo, y con ellos la individuación, fuesen absolutos, entonces la compasión no supondría más que un error, una fantasía o una locura.

Vemos cómo el escrito sobre el fundamento de la moral desemboca en el mismo lugar en el que concluía el tratado sobre la libertad: en el misterio. Tan misteriosa e inexplicable como la libertad de la voluntad (y, al mismo tiempo, tan constatable) es la mejor conciencia y la compasión que nace de ella. Quizá este misticismo ético no satisfaga a los racionalistas que siguen buscando un fundamento puramente racional de la moral. Pero quizá también sea el momento de que la Razón haga cesión de sus privilegios y dé la oportunidad a otras instancias, no menos universales que ella, de demostrar lo que son capaces de hacer en la moral. Entonces tendremos una ética menos racional, pero no por ello menos humana. ¿Pues acaso es más humano el que carece de compasión que el que carece de Razón? ¿El sanguinario que el niño recién nacido o el deficiente mental? Las masacres, las guerras mundiales, la desigualdad social, los campos de concentración y un largo etcétera han demostrado sobradamente lo que la Razón moderna es capaz de dar de sí en la ética. Los intentos de rehabilitar la Razón práctica siguen vigentes en nuestros días; pero es muy posible que esa rehabilitación sólo se consiga a base de que la Razón práctica sea un poco menos racional y tenga más en cuenta otros factores de la vida y la realidad humana. Schopenhauer nos ofrece la pauta para realizar el intento, sin necesidad de caer en el irracionalismo en el que él mismo desemboca. Puede que el intento fracase; pero, al menos, se habrá intentado.

V. OBSERVACIONES SOBRE LA TRADUCCIÓN

La presente traducción se ha realizado a partir del original alemán de la *Jubiläumausgabe* de las Obras de Arthur Schopenhauer, publicada en siete volúmenes en Mannheim, Brockhaus, 1988. Se trata de la edición de Arthur Hübscher que sigue a su vez la de Julius Frauenstädt y que en ésta, su cuarta edición, se halla supervisada por Angelika Hübscher. En ésta, como en las demás ediciones de esta obra de Schopenhauer, se sigue la segunda edición de los escritos, en la que Schopenhauer incluyó diversas adiciones. Sobre ellas puede verse el Prólogo a la segunda edición, incluido en esta traducción.

El criterio seguido a la hora de realizar la traducción ha sido el intentar guardar al máximo la fidelidad literaria y filosófica, siempre dentro de las reglas mínimas del buen estilo castellano. Quizá una de las mayores dificultades haya sido el trasladar a la gramática española las larguísimas oraciones tan características del alemán filosófico. El recurso que preferentemente he utilizado para ello ha sido el intercalar puntuaciones para abreviar las frases y repetir el sujeto en aquellos casos en los que la utilización de un pronombre podía resultar ambigua. En la traducción de los términos filosóficos fundamentales he procurado seguir un criterio unívoco, siempre que el sentido lo permitiese. En casos particulares o excepcionales, he añadido al texto el término original alemán. En el apartado siguiente se incluye un glosario indicativo de los términos alemanes a los que corresponden los principales vocablos y, en su caso, las observaciones justificativas de la traducción.

Es bien sabido que Schopenhauer dominaba el latín y griego clásicos, así como el francés, inglés, español, italiano y, por supuesto, el alemán. Todas sus obras están plagadas de citas en idioma original que él, en muchos casos, no traduce porque consideraba que

cualquier lector culto (como se suponía era el caso de los lectores de su obra) debía conocer esas lenguas. Sólo en algunos casos, y como especial concesión al lector, ofrece una traducción alemana de los textos que cita. En esos casos he incluido la traducción española a pie de página, fijándome de manera especial en la traducción alemana de Schopenhauer, ya que consideraba de interés destacar los matices que ella ofrecía. La única excepción a esto la constituye el largo texto de *El Criticón* de Gracián, citado por Schopenhauer directamente en alemán, y que en la traducción reproduce directamente la versión castellana, pese haber sido contrastada con la traducción de Schopenhauer. En el caso de los textos que Schopenhauer no traduce, la traducción es mía a partir del idioma original y aparece también a pie de página pero siempre entre corchetes. Lo mismo cabe decir de las referencias de los textos citados, para cuya localización he seguido el apéndice que ofrece Hübscher en el último volumen de su edición.

Su dominio de las lenguas clásicas explica igualmente el que Schopenhauer decline dentro del contexto de sus propias frases las expresiones latinas que emplea, lo que en algunas ocasiones ha sido calificado de pedantería. Pedantería o no, he optado por dejar intacta la declinación de tales expresiones.

Schopenhauer se muestra especialmente descuidado en cuestiones tales como la grafía de los nombres propios. Así, en el original emplea la grafía «Leibnitz» (todavía utilizada en el siglo XIX) y las totalmente incorrectas «Neuton» y «Wolf». Igualmente, se aprecian numerosas faltas en la acentuación de los textos griegos, así como omisiones en destacar los títulos de las obras que cita. Dado que considero un exceso de fidelidad el reproducir exactamente los errores del original, he procurado corregirlos y presentar el texto directamente en la forma correcta, sin especificar los errores en cada caso. Finalmente, debe tenerse en cuenta que Schopenhauer cita los textos de Kant con bastante libertad (aun cuando aparezcan entre comillas), omitiendo frases y locuciones o alterando la sintaxis. Sin embargo esas alteraciones no producen un cambio de sentido, por lo que las he dejado tal y como aparecen en el original de Schopenhauer, sin reproducir el texto de Kant a fin de no sobrecargar las notas.

VI. GLOSARIO

autoconciencia: *Selbstbewußtsein*. bewußtsein

beneficencia: *Wohltätigkeit*.

bien (el): *das Gute*.

bondad: *die Güte*.

carácter: *Charakter*.

caridad: *Menschenliebe*. Su significado literal coincide con el de la palabra española «filantropía» que, etimológicamente, significa «amor a la humanidad». No obstante, he optado por traducir el término como «caridad», por considerar que responde mejor al sentido que Schopenhauer quiere darle (prescindiendo de connotaciones religiosas) y, sobre todo, teniendo en cuenta que él lo hace equivalente a la palabra latina *caritas*.

casual: *zufällig*.

causa: *Ursache*.

compasión: *Mitleid*.

compromiso: *Verpflichtung*. En el sentido de compromiso asumido o de obligarse.

conciencia: *Bewußtsein*.

conciencia moral: *Gewissen*.

cosa en sí: *Ding an sich*.

cruel: *grausam*.

crueldad: *Grausamkeit*.

deber: *Pflicht*. La traducción de este término, como la de sus afines *Soll* y *Sollen*, se basa en las observaciones que sobre ellos expone Schopenhauer en las páginas 124 y 220-21, páginas 152 y 244-46 de la presente traducción. Según ellas, la obligación [*Sollen*] puede basarse en la mera violencia [*Zwang*], mientras que el deber [*Pflicht*] supone un compromiso asumido o un obligarse [*Verpflichtung*].

deber de caridad: *Liebespflicht*.

deber de virtud: *Tugendpflicht*.

deber de justicia: *Rechtspflicht*.

derecho (el): *das Recht*.

desamor: *Lieblosigkeit*.

displacer: *Unlust*. Lust

dolor: *Schmerz*.

efecto: *Wirkung*.

entendimiento: *Verstand*.

espíritu: *Geist.*
espontaneidad: *Eigenmächtigkeit.*
estímulo: *Reiz.*
fenómeno: *Erscheinung.*
fundamentación: *Grundlegung/Begründung.*
fundamento: *Grundlage/Fundament/Grund.*
honestidad: *Redlichkeit.*
honesto: *redlich.*
honradez: *Ehrlichkeit.*
honrado: *ehrlich.*
hostilidad: *Gehäßigkeit.*
impulso: *Trieb.*
imputabilidad: *Zurechnungsfähigkeit.*
injusticia: *Ungerechtigkeit/Unrecht.*
injusto: *ungerecht.*
injusto (lo): *das Unrecht.*
instinto: *Instinkt.*
justicia: *Gerechtigkeit.*
Justicia: *Justiz.*
justicia voluntaria: *freiwillige Gerechtigkeit.*
justo: *gerecht.*
justo (lo): *das Recht.*
legalidad: *Gesetzmäßigkeit.*
libre arbitrio: *Willkür.*
magnanimidad: *Großmut.*
mal: Este concepto se corresponde con diferentes términos alemanes utilizados por Schopenhauer: *Böse* (o *Bosheit*), *Übel* y el adjetivo *schlecht*. Aunque son dos caras de una misma cosa —la voluntad de vivir—, Schopenhauer caracteriza los dos primeros como las partes activa y pasiva, respectivamente, del dolor, es decir, en referencia a su producción y su sufrimiento [31]. En otros contextos, Schopenhauer los caracteriza en oposición directa al bien (*Gut*) o lo bueno, como aquello que no es acorde con los impulsos de una voluntad individual. La diferencia entre ambos es que *Böse* se aplica a los seres vivos o cognoscentes (animales y hombre), mientras que *Übel* se refiere a los seres inanimados. *Übel* y *Böse* vendrían, pues, a referirse al mal físico y el mal moral, respectivamente. El término *schlecht* designa lo mismo

[31] *Cf. Die Welt...*, I, pp. 416, 418 y 465 de la ed. cit.

que *Übel*, siendo esta última expresión más abstracta e infrecuente [32]. De acuerdo con todo ello, traduzco *Übel* como «mal» y *Böse/Bosheit* como «maldad», y los adjetivos *böse/boshaft* y *schlecht* como «malvado» y «malo» respectivamente.
maldad: *das Böse/Bosheit.* Véase «mal».
malevolencia: *Übelwollen.*
malo: *schlecht.* Véase «mal».
malvado: *böse/boshaft.* Véase «mal».
mandato debido: *Pflichtgebot.*
máxima: *Maxime.*
motivación: *Motivation.*
motivo: *Motiv/Anlaß.*
móvil (moral): (*moralische*) *Triebfeder.*
necesario: *notwendig.*
nobleza: *Edelmut.*
obediencia: *Gehorsam.*
obligación: *Soll/Sollen.* Véase «deber».
ofensa: *Verletzung.*
placer: *Lust.*
placer y dolor: *Wohl und Wehe.*
predestinación: *Gnadenwahl.*
principio: *Satz/Princip/Grundsatz.*
Razón: *Vernunft.*
razón: *Grund.*
receptividad: *Empfänglichkeit.*
rectitud: *Rechtlichkeit.*
respeto: *Achtung.*
responsabilidad: *Verantwortlichkeit.*
sadismo: *Schadenfreude.* Literalmente, alegría del mal (ajeno) [33].
sufrimiento: *Leiden.*
vicio: *Laster.*
virtud: *Tugend.*
voluntad: *Wille.*
voluntariamente: *freiwillig.*
voluntario: *willkürlich.* Aunque etimológicamente sería más adecua-

[32] *Cf. ibid.*, p. 426, *Die beiden...*, p. 265 de la ed. cit., p. 289 de la presente traducción.
[33] Empleo el término «sadismo» en sentido amplio y no en el sentido estricto referido al placer sexual.

do traducirlo por «arbitrario» en el sentido de «dependiente o procedente del libre arbitrio», he optado por no hacerlo debido a la connotación de «caprichoso» que el término «arbitrario» tiene en castellano.

VII. AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo es resultado de mi estancia en la Universidad de Mainz, que fue subvencionada por una beca de investigación de la Fundación Alexander von Humboldt y en la que tuve como supervisor al Prof. Dr. Rudolf Malter, Profesor de dicha Universidad y entonces Presidente de la Schopenhauer-Gesellschaft. El Prof. Dr. Otto Saame, Profesor de la misma Universidad y Director de su *Studium Generale*, me prestó todo tipo de apoyo intelectual, moral y material, y tuvo siempre tiempo para estudiar y discutir acerca de mi investigación y de las relaciones entre Schopenhauer y Leibniz. Ya en España, la experiencia traductora del Prof. Dr. Juan Arana me ha sido de gran ayuda a la hora de solventar los innumerables problemas que presenta una traducción filosófica. El Prof. Dr. Juan Miguel Palacios ha tenido siempre una palabra de ánimo para mi trabajo y me ha facilitado material procedente de la biblioteca de su padre, el fallecido Prof. Dr. Leopoldo Eulogio Palacios, que fue el mejor conocedor de Schopenhauer en España. El Prof. Dr. Jacinto Choza me ha orientado en distintas cuestiones temáticas y el Prof. Dr. Marcelino Rodríguez me ha asesorado en la traducción de los textos griegos y latinos. Por último, Ana López de Santa María perdió muchas horas de vacaciones en ayudarme en el procesamiento informático del texto. A todos ellos, así como a los muchos que en Mainz y en Sevilla soportaron la realización de este trabajo y a los que no nombro, no por desagradecimiento, sino por simple falta de espacio, expreso aquí mi más sinceras gracias.

LOS DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA ÉTICA

Tratados
en dos escritos académicos de concurso
por el Dr. Arthur Schopenhauer,
miembro de la Real Sociedad
Noruega de las Ciencias

I. *Sobre la libertad de la voluntad humana*, premiado por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias, en Drontheim a 26 de enero de 1839.

II. *Sobre el fundamento de la moral*, *no* premiado por la Real Sociedad Danesa de las Ciencias, en Copenhague el 30 de enero de 1840.

Μεγάλη ἡ ἀλήθεια και ὑπερισχύει.

[«Grande es la verdad y prevalece»,
Vulgata, l. III de Esra, LXX, 4, 41]

[V] PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Surgidos independientemente uno de otro y por un motivo externo, estos dos tratados se complementan, sin embargo, mutuamente, en un sistema de verdades fundamentales de la ética en el que espero que no deje de apreciarse un progreso de esa ciencia que desde hace medio siglo ha estado de descanso. No obstante, ninguno de los dos podía referirse al otro y menos a mis escritos anteriores; porque cada uno está escrito para una Academia diferente y el estricto incógnito es, en estos casos, la condición conocida. Por eso, tampoco se podía evitar que algunos puntos se tocasen en ambos; pues no podía darse nada por supuesto y siempre había que comenzar *ab ovo* [1]. Se trata, en realidad, de desarrollos especiales de dos doctrinas que, en sus rasgos fundamentales, se encuentran en el cuarto libro de *El Mundo como Voluntad y Representación;* si bien allí se deducen de mi metafísica, o sea, sintéticamente y *a priori*, y en cambio aquí, donde, en virtud del asunto, no estaba permitido ningún supuesto, se presentan fundamentadas analíticamente y *a posteriori*: por eso, lo que allí era lo primero es aquí lo último. Pero, precisamente por ese partir del punto de vista común a todos, como también por el desarrollo especial, [VI] ambas teorías han ganado aquí mucho en clari/dad, fuerza de convicción y despliegue de su significatividad. Por lo tanto, estos dos tratados pueden considerarse como complemento del cuarto libro de mi obra principal, exactamente igual que mi escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza* es un complemento muy esencial e importante del segundo libro. Además, por muy heterogéneos que puedan parecer el objeto del último escrito mencionado y el del presente,

[1] [«Desde el principio». *Cf.* Horacio, *Sat.* I, 3, 6 y *Ars poetica*, 147].

sin embargo existe entre ambos una conexión real; incluso aquel escrito es, en cierta medida, la clave del presente, y la perfecta comprensión de ambos no culmina hasta que se penetra en esa conexión. Si alguna vez llega el tiempo en que se me lea, se encontrará que mi filosofía es como la Tebas de cien puertas: desde todos los lados se puede entrar y a través de todos se puede llegar, por un camino directo, hasta el punto medio.

Aún he de observar que el primero de estos dos tratados ha encontrado ya su lugar en el último volumen de las memorias de la Real Sociedad Noruega de las Ciencias, publicadas en Drontheim. En consideración a la gran distancia de Drontheim con Alemania, esa Academia, con la mayor solicitud y liberalidad, me ha concedido el permiso que solicité de ella para que pudiera organizarse una reimpresión para Alemania de ese escrito concursante: por lo cual le doy aquí públicamente mis sinceras gracias.

El segundo tratado *no* fue premiado por la Real Sociedad Danesa de las ciencias, pese a que no hubo ningún otro para competir con él. Puesto que esa Sociedad ha publicado su juicio sobre mi trabajo, estoy justificado para aclararlo y replicar a él. El lector lo puede encontrar tras el tratado en cuestión; en él verá que la Real Sociedad no ha encontrado absolutamente nada que alabar, sino sólo que censurar a mi trabajo, y que / esa censura consta de tres exposi- [VII]
ciones distintas que ahora repasaré individualmente.

La primera y principal crítica, a la que las otras dos están añadidas sólo accesoriamente, es ésta: que yo había entendido mal la pregunta, al haber pensado erróneamente que se pedía que se expusiera el principio de la ética: y que, sin embargo, la pregunta había sido en realidad y principalmente, por el *nexo de la metafísica con la ética*. Yo había omitido totalmente la presentación de ese nexo (*«omisso enim eo, quod potissimum postulabatur»* [2]), dice el juicio al *comienzo*; sin embargo, tres líneas más adelante ha olvidado esto de nuevo y dice lo contrario, a saber: yo lo había presentado (*«principii ethicae et metaphysicae suae nexum*

[2] [«Habiendo omitido lo más importante que se pedía»].

exponit» [3]), pero lo había ofrecido como un apéndice en el que yo ofertaba más de lo requerido.

Quiero prescindir totalmente de esa contradicción del juicio consigo mismo. Lo considero hijo de la confusión en la que fue redactado. Sin embargo, pido a los lectores justos y doctos, que lean ahora atentamente la *pregunta de concurso* planteada por la Academia Danesa con la *introducción* antepuesta a ella, tal y como ambas se encuentran impresas antes del tratado junto con mi traducción al alemán de ellas, y que decidan *por qué pregunta realmente la pregunta*: si por la base última, el principio, el fundamento, la fuente verdadera y real de la ética, o por el nexo entre ética y metafísica. Para facilitar el asunto al lector, quiero ahora pasar a analizar introducción y pregunta, y hacer resaltar su significado con la mayor claridad posible. *La introducción* a la pregunta nos dice: «Hay una idea necesaria de moralidad o un concepto originario de la ley moral, que aparece en dos formas, a saber, por un lado, en la moral
[VIII] como ciencia y, por otro, *en la / vida real*: en esta última, se muestra a su vez de dos formas: por una parte, en el juicio sobre nuestras propias acciones, por otra, en el juicio sobre las de los demás. A ese concepto originario de la moralidad se vincularon luego otros que se basaban en él. En esa introducción basa la Sociedad su pregunta, a saber: ¿Dónde se ha de buscar entonces *la fuente y fundamento de la moral*? ¿Quizá en una idea originaria de la moralidad que acaso se ubicase fáctica e inmediatamente en la conciencia o en la conciencia moral? Entonces habría que analizar éstas, como también los conceptos procedentes de ahí. ¿O tiene la moral otro fundamento cognoscitivo?» Si se la despoja de lo inesencial y se la lleva a una formulación totalmente clara, la pregunta reza así en latín: *«Ubinam sunt quaerenda* fons et fundamentum philosophiae moralis? *Suntne quaerenda in explicatione ideae moralitatis, quae conscientia immediate contineatur? an in alio cognoscendi principio?»* [4]. Esta última pregunta muestra con la mayor

[3] [«Expone el nexo entre el principio de la ética y su metafísica»].
[4] [«¿Dónde se han de buscar *la fuente y el fundamento de la filosofía moral*? ¿Se

claridad que se pregunta por el *fundamento cognoscitivo de la moral* en general. Para abundar en esto, quiero ahora añadir una exégesis parafrásica de la pregunta. La introducción parte de dos observaciones totalmente *empíricas*: «Hay, de hecho —dice—, una *ciencia moral*; y, asimismo, es un hecho que en la *vida real* los conceptos morales se hacen observables; en parte, en tanto que en nuestra conciencia moral formulamos sentencias acerca de la moralidad de nuestras acciones; en parte, en tanto que juzgamos las acciones de los demás en sentido moral. Del mismo modo, diversos conceptos morales, por ejemplo, deber, imputabilidad y otros semejantes serían de validez general. Pero en todo esto surge una idea originaria de la moralidad, un pensamiento fundamental de una ley moral cuya necesidad, sin embargo, es peculiar y no meramente *lógica*: es decir, que no puede ser demostrada según el / mero principio de con- [IX] tradicción, a partir de las acciones que se han de juzgar o de las máximas que se encuentran en la base de aquéllas. Los restantes conceptos morales principales, partirían después de ese concepto moral originario y serían dependientes y, por lo tanto, también inseparables de él. ¿Pero en qué se basa todo esto? Éste sí que sería un importante objeto de investigación. Por eso plantea la Sociedad la siguiente tarea: debe *buscarse* (*quaerenda sunt*) *la fuente, es decir, el origen de la moral*, su *fundamento*. ¿*Dónde* ha de buscarse? Es decir, ¿dónde se puede encontrar? ¿Acaso en una *idea de la moralidad* innata en nosotros, que radique en nuestra conciencia o en nuestra conciencia moral? Entonces, ésta necesitaría simplemente ser analizada (*explicandis*) junto con los conceptos dependientes de ella. ¿O hay que buscarla en otra parte? Es decir, ¿tiene quizás la moral como fuente un fundamento cognoscitivo de nuestros deberes totalmente distinto del mencionado a modo de propuesta y ejemplo?». Éste es el contenido de la introducción y la pregunta, reproducido más detallada y claramente, pero con fidelidad y exactitud.

¿A quién le puede ahora quedar la más ligera duda de

han de buscar en el análisis de una idea de moralidad que esté contenida inmediatamente en la conciencia, o en otro principio cognoscitivo?»].

que la Real Sociedad pregunta por la *fuente*, el origen, el fundamento, la base cognoscitiva última *de la moral*? Pero la fuente y fundamento *de la moral* no puede en absoluto ser otra más que la de la *moralidad* misma: pues lo que teórica e idealmente es *moral*, es, práctica y realmente, *moralidad*. Mas la fuente *de ésta* tiene que ser necesariamente el fundamento último de todo comportamiento moralmente bueno: de ahí que la *moral* tenga, por su parte, que establecer también ese fundamento, a fin de apoyarse en él e invocarlo en todo lo que ella prescribe al hombre; a no ser que acaso quiera tomar sus prescripciones del aire o funda-
[X] mentarlas falsamente. Así que tiene que probar e/se fundamento último de toda moralidad: pues él es la piedra angular de la moral en cuanto edificio científico, así como el origen de la moralidad como praxis. Él es, pues, innegablemente, el *fundamentum philosophiae moralis* por el que pregunta la tarea: por consiguiente, es claro como el día que la tarea exige verdaderamente que se busque y establezca un *principio de la ética*, *«ut principium aliquod ethicae conderetur»*, no en el sentido de una mera prescripción suprema o regla fundamental, sino de un *fundamento real [Realgrund] de toda moralidad y, por lo tanto, fundamento cognoscitivo de la moral*. Pero ahora el juicio *niega* eso, al decir que mi tratado no podía ser premiado, puesto que yo me había supuesto tal cosa. Sólo que eso se lo supondrá y se lo tiene que suponer todo el que lea la tarea: pues está justamente ahí, negro sobre blanco, con palabras claras e inequívocas, y no se puede negar mientras las palabras de la lengua latina conserven su sentido.

Me he extendido aquí mucho: pero el tema es importante y digno de mención. Pues, a partir de aquí, resulta claro que *lo que esa Academia niega haber preguntado, lo ha preguntado manifiesta e irrefutablemente*. Contra eso, ella sostiene haber preguntado algo diferente. Afirma, en efecto, que el objeto principal de la pregunta del concurso (sólo ésta puede entenderse con las palabras *ipsum thema*) ha sido *el nexo entre metafísica y moral*. Ahora, tenga a bien el lector examinar si se puede encontrar *una palabra* al respecto en la pregunta de concurso o en la introducción: ninguna sílaba, ni tampoco una sola insinuación. El que

pregunta por la relación de dos ciencias tiene que nombrar ambas: pero ni en la pregunta ni en la introducción aparece una mención de la metafísica. Además, toda la frase principal del juicio resulta más clara si se la lleva de la posición invertida a la natural, en la que, exactamente con las mismas palabras, dice: «*Ipsum thema ejusmodi disputationem / fla-* [XI] *gitabat, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur: sed scriptor, omisso eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur: itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus, quam postulatum esset, praestaret*» [5]. La pregunta por el nexo entre metafísica y moral tampoco se encuentra de ninguna manera en el punto de vista del que parte la *introducción* de la pregunta: pues esta comienza con observaciones *empíricas*, se refiere a los juicios morales que se producen *en la vida común* y cosas por el estilo, y pregunta entonces: ¿en qué se basa todo eso en último término? Y, finalmente, como ejemplo de una posible solución, propone una idea innata de la moralidad radicada en la conciencia; así que adopta en su ejemplo como solución, a modo de ensayo y problemáticamente, un *hecho* meramente *psicológico* y no un teorema metafísico. Pero con eso hace saber claramente que pide que se fundamente la moral con un *hecho* cualquiera, sea de la conciencia o del mundo externo, pero que no espera verlo deducido de los sueños de cualquier metafísica: por eso, la Academia podría haber rechazado, con todo derecho, un escrito concursante que hubiera resuelto la cuestión de esa forma. Eso estaría bien mirado. Pero a eso se añade que la pregunta por el *nexo de la metafísica con la moral*, presuntamente planteada pero que no se puede encontrar por ninguna parte, sería totalmente incontes-

[5] [«El propio tema reclamaba una tal investigación en la que el nexo entre la metafísica y la ética se considerase en lugar privilegiado: pero el autor, habiendo omitido lo más importante que se pedía, consideró que lo que se deseaba era que se edificase algún principio de la ética: por eso aquella parte de su comentario en la que expone el nexo entre el principio de la ética propuesto por él y su metafísica, la tomó a modo de un apéndice en el que se ofrecía más de lo que se había pedido»].

table y, por consiguiente, si creemos a la Academia capaz de algún conocimiento, *imposible*: *incontestable*, porque no hay ninguna *metafísica en sentido estricto* sino sólo diversas (y, por cierto, sumamente diversas) *metafísicas*, es decir, intentos de metafísica de todas clases y en número consi-
[XII] derable; de hecho, tantos como filósofos / ha habido, cada uno de los cuales canta una canción distinta, y así todos difieren y disienten desde la base. De acuerdo con ello, se podría muy bien preguntar por el nexo entre la metafísica de Aristóteles, Epicuro, Spinoza, Leibniz, Locke o cualquier otra determinada que se dé, y la ética; pero nunca y de ningún modo, por el nexo entre la *metafísica en sentido estricto* y la ética: porque esa pregunta no tendría ningún sentido definido, ya que demandaría la relación entre algo dado y algo totalmente indeterminado, quizás hasta imposible. Pues mientras no haya una metafísica irrefutable y reconocida como objetivamente verdadera, o sea, una *metafísica en sentido estricto*, no podemos ni siquiera saber si es de algún modo posible, ni tampoco lo que será y puede ser. Si, de todos modos, se nos quisiera urgir a que tuviéramos un concepto de la *metafísica en general* totalmente inespecífico, o sea, indeterminado, por referencia al cual se pudiera preguntar por el nexo en general entre esa metafísica *in abstracto* y la ética, ello se podría admitir: sin embargo, la respuesta a la pregunta tomada en ese sentido resultaría tan fácil y simple, que sería ridículo fundar un premio para ella. En efecto, sólo podría decir que una metafísica verdadera y completa tendría que ofrecer también a la ética su sólido apoyo, sus fundamentos últimos. Además, ese pensamiento se encuentra desarrollado ya al comienzo de mi tratado donde, entre las dificultades de la pregunta presente, pruebo especialmente *ésta*: que la pregunta, por su propia naturaleza, excluye la fundamentación de la ética a través de cualquier metafísica dada de la que partir y en la que uno se pudiera apoyar.

Así pues, con esto he probado de forma irrefutable que la Real Sociedad Danesa ha preguntado realmente lo que
[XIII] niega haber preguntado; en cambio, aquello que ella / sostiene haber preguntado, *no* lo ha preguntado y ni siquiera ha podido hacerlo. Según el principio moral que he esta-

blecido, ese procedimiento de la Real Sociedad Danesa no sería justo: sólo que ella no admite la validez de mi principio moral, así que tendrá otro según el cual sea justo.

Pero lo que *realmente* ha preguntado la Academia Danesa, lo he respondido exactamente. En primer lugar, he demostrado, en una parte *negativa*, que el principio de la ética no se encuentra allá donde desde hace 60 años se ha aceptado como probado con seguridad. Luego, en la parte *positiva*, he descubierto la auténtica fuente de las acciones moralmente loables y he *demostrado* realmente que es ésa y no puede ser ninguna otra. Finalmente, he indicado la conexión en la que está ese fundamento ético real, no con *mi* metafísica, como declara falsamente el juicio, ni tampoco con una metafísica determinada cualquiera, sino con un pensamiento fundamental general que es común a muchos sistemas metafísicos, posiblemente a la mayoría y, sin duda, a los más antiguos y, a mi juicio, más verdaderos. Esta exposición metafísica no la he ofrecido, como dice el juicio, a modo de apéndice, sino como el último capítulo del tratado: es la piedra final de la totalidad, una consideración de tipo superior en la que ésta acaba. El que yo haya dicho que ofrecí ahí más de lo que la tarea propiamente exigía, se debe precisamente al hecho de que ésta no aludiera con palabra alguna a una explicación metafísica, y mucho menos estuviera dirigida propiamente a ella, como el juicio afirma. Por lo demás, el que esa discusión metafísica sea o no una añadidura, es decir, algo en lo que ofrecí más de lo exigido, es una cuestión accesoria e incluso indiferente: basta con que esté ahí. Pero el que el juicio haga valer *eso* contra mí, da testimonio de su apu/ro: se agarra a todo, sólo para [XIV] alegar algo contra mi trabajo. Además, de acuerdo con la naturaleza del tema, aquella consideración metafísica tenía que constituir la conclusión del tratado. Pues si le hubiese precedido, entonces se tendría que haber deducido el principio de la ética *sintéticamente*; lo que sólo habría sido posible si la Academia hubiera dicho de cuál de las muchas y tan sumamente diversas metafísicas prefería ver deducido un principio ético: pero entonces, la verdad de éste habría quedado totalmente a expensas de la metafísica supuesta en él, o sea, en forma problemática. Por consiguiente, la naturaleza de la pregunta hacía necesaria una fundamentación *analítica* del principio moral originario, es decir, una fundamentación que, sin presuponer metafísica alguna, se extrajese de la realidad de las cosas. Precisamente porque en la época moderna ese camino ha sido generalmente conocido como el único seguro, *Kant*, como también ya los moralistas ingleses que le precedieron, se esforzaron por fundamentar el principio moral por vía analítica e independientemente de todo supuesto metafísico. El salirse otra vez de ahí sería un retroceso manifiesto. Si la Academia, no obstante, lo hubiera exigido, tendría al menos que haberlo expresado de la forma más definida: pero en su pregunta no se encuentra siquiera una insinuación de ello.

Ya que, por lo demás, la Academia Danesa ha silenciado generosamente la falta fundamental de mi trabajo, me guardaré de descubrirla. Pero me temo que eso no nos ayudará nada, pues preveo que la indiscreción del lector del tratado le pondrá en la pista de la mancha podrida. En cualquier caso, le podría conducir a error el hecho de que mi tratado noruego esté afectado de la misma falta fundamental, cuando menos en la misma medida. Pero ello, desde luego, no ha impedido a la Academia Noruega premiar mi trabajo. [XV] Mas pertenecer a esa Academia es / un honor cuyo valor llego a ver más claro y a apreciar más íntegramente cada día. Pues, como Academia, ella no conoce ningún otro interés más que el de la verdad, la luz y el fomento de la comprensión y los conocimientos humanos. Una Academia no es un tribunal de la fe. Pero antes de plantear como preguntas de concurso cuestiones tan elevadas, serias y delicadas como las dos presentes, cada una tiene que convenir *en sí misma* y constatar si ella está también *realmente* dispuesta a adherirse públicamente a la verdad, al margen de cómo suene (pues eso no lo puede saber de antemano). Porque luego, cuando una pregunta seria ha recibido una seria respuesta, ya no es tiempo de revocarla. Y si, una vez invitado el convidado de piedra, éste se encuentra allí, con su aparición, hasta Don Juan es demasiado *Gentleman* como para renegar de su invitación. Esa dificultad es, sin duda, la razón por la que las academias europeas, por lo regular, se guardan muy bien de plantear preguntas de tal clase: en

realidad, las dos preguntas presentes son las primeras que me acuerdo de haber vivido; precisamente por eso, *pour la rareté du fait* [6], emprendí su contestación. Pues, aunque desde hace bastante tiempo me resulta claro que me tomo la filosofía demasiado en serio como para que pudiera hacerme profesor de la misma, sin embargo no he creído que se me pueda oponer la misma falta también en una Academia.

La segunda censura de la Real Academia Danesa reza: *«scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit»* [7]. Contra eso no hay nada que decir: es el juicio subjetivo de la Real Sociedad Danesa [8], para cuya aclaración publico mi / [XVI] trabajo y le añado el juicio, a fin de que no se pierda sino que quede conservado

ἔστ' ἂν ὕδωρ τε ῥέῃ, καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,
ἠέλιός τ' ἀνιὼν φαίνῃ, λαμπρή τε σελήνη,
καὶ ποταμοὶ πλήθωσιν, ἀνακλύζῃ δὲ θάλασσα, —
ἀγγελέω παριοῦσι, Μίδας ὅτι τῇδε τέθαπται [9]

(Dum fluit unda levis, sublimis nascitur arbor,
Dum sol exoriens et splendida luna relucet,
Dum fluvii labuntur, inundant littora fluctus,
Usque Midam viatori narro hic esse sepultum) [10].

Hago notar que aquí presento el tratado tal y como lo he enviado: es decir, que no he tachado ni cambiado nada: pero las pocas, cortas e inesenciales adiciones que he escrito

6 [«Por lo infrecuente del hecho»].

7 [«El autor no nos satisfizo en la propia forma de la exposición»].

8 «Dicen: ¡No me lo parece!
y creen que lo han descartado.»
Goethe [*Sprichwörtlich*, p. 231. Weim. Ausg., vol. II].
Añadido a la segunda edición.

9 El último verso fue omitido en la primera edición, bajo el supuesto de que el lector lo completaría.

10 [«Mientras fluye la ola y crecen grandes árboles,
mientras luce el sol saliente y brilla la luna,
mientras abundan los ríos y el mar ruge,
cuento al caminante que aquí está Midas enterrado.»
Cf. Platón, *Fedro*, p. 264 D].

después del envío, las señalo con una cruz al comienzo y al final de cada una de ellas, a fin de adelantarme a todas las objeciones y excusas [11].

El juicio añade a lo anterior: *«neque reapse hoc fundamentum sufficere evicit»* [12]. A eso alego que he *demostrado* real y seriamente mi fundamentación de la moral, con un rigor que se acerca al matemático. Esto no tiene precedente en la *Moral* y sólo ha resultado posible por el hecho de que yo, penetrando en la naturaleza de la voluntad humana más
[XVII] profundamente de lo que hasta ahora se ha hecho, / he sacado a la luz y presentado en forma sencilla sus tres resortes últimos, de los que surgen todas sus acciones.

Pero en el juicio se continúa aún: *«quin ipse contra esse confiteri coactus est»* [13]. Si esto significa que yo mismo he calificado mi fundamentación moral de insuficiente, el lector verá que no se puede encontrar ningún indicio de ello y que no se me ha ocurrido algo así. Pero si con esa frase se aludiera acaso al hecho de que yo haya dicho en un pasaje que el carácter reprobable de los pecados sensuales antinaturales no se puede deducir del mismo principio que las virtudes de la justicia y la caridad, entonces eso significaría hacer mucho de poco y sería una prueba más de cómo uno se ha agarrado a todo para rechazar mi trabajo. Como conclusión y despedida, la Real Sociedad Danesa me imparte todavía una dura reprimenda para la que no veo su autoridad, aun en el caso de que su contenido estuviese fundamentado. Así que sabré replicarle a esto. Dice: *«plures recentioris aetatis* summos philosophos *tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat»* [14]. Esos *summi philosophi* son ¡*Fichte* y *Hegel*! Pues sólo sobre ellos me he pronunciado con expresiones fuertes y duras, como

11 Esto vale sólo para la primera edición: en la actual se han omitido las cruces porque tienen algo de molesto y, sobre todo, porque ahora se han sumado muchas adiciones nuevas. Por eso, el que quiera llegar a conocer el tratado en la forma exacta en que fue enviado a la Academia, tiene que echar mano de la primera edición.

12 [«Ni mostró que, en efecto, ese fundamento bastase»].

13 [«Es más, él se vio obligado a confesar lo contrario»].

14 [«Muchos sumos filósofos de la época reciente fueron mencionados de forma tan desvergonzada como para que ello dé origen a un justo y serio descontento»].

para que la frase empleada por la Academia pudiera encontrar aplicación: la censura ahí expresada podría incluso estar en sí misma justificada, siempre y cuando esa gente fueran *summi philosophi*. Y éste es el único punto del que depende la cuestión.

Por lo que a *Fichte* respecta, en el tratado sólo se encuentra, repetido y desarrollado, el juicio que ya hace 22 años emití sobre él en mi obra principal. Tal y como se ha expresado aquí, lo he fundamentado con un detallado parágrafo dedicado particularmente a *Fichte*, y del que se desprende suficientemente cuán lejos / estaba de ser un *summus philosophus*: sin embargo, le he colocado por encima [XVIII] de *Hegel* como un «hombre de talento». Sólo con respecto a éste he hecho público, sin comentario y con las expresiones más firmes, mi desagradable juicio condenatorio. Pues, según mi convicción, no sólo carece de todo mérito en filosofía, sino que ha ejercido sobre ella, y con ella sobre toda la literatura alemana en general, un influjo sumamente pernicioso, verdaderamente embrutecedor y podría decirse que pestilente; y por eso, es deber de todo el que es capaz de pensar y juzgar por sí mismo, el actuar contra él en toda ocasión y de la manera más enérgica. Pues si nosotros callamos, ¿quién hablará entonces? Junto a *Fichte*, es, pues, a *Hegel* a quien se refiere la reprimenda que se me lanza al final del juicio; y dado que, en efecto, él es el que ha salido peor parado, de él se trata sobre todo cuando la Real Sociedad Danesa habla de *«recentioris aetatis summis philosophis»*, contra los que he faltado al debido respeto de forma indecente. Así, desde la misma silla judicial desde la que rechaza trabajos como el mío con censuras sin cualificación, declara públicamente a ese *Hegel* un *summus philosophus*.

Cuando una liga de periodistas confabulados para la veneración de lo malo, cuando profesores a sueldo de la hegelería y lánguidos docentes privados que quieren llegar a serlo, de forma incansable y con una desvergüenza sin par proclaman a los cuatro vientos a aquella muy vulgar cabeza pero inusual charlatán el filósofo más grande que el mundo jamás poseyó: entonces, la cosa no merece una consideración seria; y aún menos, cuando la grosera intención de ese

miserable impulso tiene que resultarles visible ya hasta a los menos ejercitados. Pero cuando se llega tan lejos que una Academia extranjera quiere apoyar a aquel filosofastro como [XIX] un *summus / philosophus*, e incluso se permite injuriar al hombre que, honesta e intrépidamente, se opone a la fama falsa, captada, comprada y mentida, con *aquel* ahínco que sólo es proporcional a ese insolente elogio e imposición de lo falso, lo malo y lo que corrompe inteligencias; entonces, la cosa se vuelve seria: pues un juicio así certificado podría conducir a los ignorantes a un grande y dañino error. Por eso, tiene que ser *neutralizado*: y tiene que hacerse, ya que yo no tengo la autoridad de una Academia, con razones y comprobaciones. Así que quiero ahora exponerlas tan clara y comprensiblemente, que espero que servirán para recomendar a la Academia para el futuro, el consejo de Horacio:

«Qualem commendes, etiam atque etiam adspice, ne mox
Incutiant aliena tibi peccata pudorem» [15].

Si ahora, con ese fin, dijera que la llamada «filosofía» de ese *Hegel* es una mistificación colosal que proporcionará a la posteridad un inagotable tema de burla sobre nuestra época; una pseudofilosofía que paraliza las capacidades intelectuales, asfixia todo verdadero pensamiento y, mediante el más sacrílego abuso del lenguaje, coloca en su lugar la verborrea más hueca, más vacía de sentido, más irreflexiva y, como el resultado confirma, más embrutecedora; una pseudofilosofía que, teniendo como núcleo una ocurrencia absurda y tomada del aire, carece tanto de razones como de consecuencias, es decir, que no es demostrada por nada ni puede ella misma demostrar ni explicar cosa alguna y que, careciendo de originalidad, es al mismo tiempo una mera parodia del realismo escolástico y del spinozismo, monstruo éste que ha de representar aún al cristianismo por su reverso, así que

[15] [«A quien quieras recomendar, ponlo a prueba seriamente,
para que no te averguencen los pecados ajenos».
Horacio, *Epist.* I, 18, 76].

πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,

(*«ora leonis erant, venter capra, cauda draconis»*) [16],

si dijera todo esto, / tendría razón. No tendría menos razón [XX] si, además, dijera que ese *summus philosophus* de la Academia Danesa ha garabateado sinsentidos como ningún mortal lo hizo antes que él; de modo que, quien pueda leer su obra más celebrada, la llamada *Fenomenología del Espíritu* [17], sin llegar a sentirse como si estuviera en un manicomio, pertenece también a él. Sólo que, entonces, dejaría a la Academia Danesa la salida de decir que las elevadas doctrinas de aquella sabiduría no eran accesibles para bajas inteligencias como la mía, y que lo que a mí me parecía sinsentido era profundidad insondable. Entonces tengo que buscar un asidero más firme, que no pueda resbalar y que ponga al adversario entre la espada y la pared, en donde no hay ninguna puerta trasera. Por consiguiente, demostraré ahora de forma irrefutable que a ese *summo philosopho* de la Academia Danesa le falta incluso el común entendimiento humano, por muy común que sea. Pero el que también sin él pueda uno ser un *summus philosophus* es una tesis que la Academia no puede establecer. Voy a corroborar esa carencia con *tres* ejemplos distintos. Y los tomaré de *aquel* libro en el que más habría debido reflexionar, contenerse y ponderar lo que escribió, a saber, de su compendio para los estudiantes, titulado *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, libro al que un hegeliano ha llamado «la Biblia de los hegelianos».

En el apartado «Física», § 293 (segunda edición, de 1827), el libro habla del peso específico, al que llama pesadez específica, y combate la suposición de que se basa en la diversidad de la porosidad, con el siguien/te argumento: [XXI] «Un ejemplo de la especificación *existente* de la pesadez, es el fenómeno de que una barra de hierro que pende en equilibrio sobre su punto de apoyo, pierde su equilibrio cuando es *magnetizada*, y se muestra más pesada en un polo que en otro. Aquí una parte es tan infestada que, sin cambiar su volumen, se vuelve más pesada; la materia, cuya masa no ha aumentado, se ha vuelto así *específicamente* más pesada». Aquí realiza el *summus philosophus* la siguiente deducción: «Si una barra apoyada en su centro de gravedad se hace más pesada de un lado, entonces se inclina de ese lado; es así que una barra de hierro, tras ser magnetizada, se inclina hacia un lado: luego se ha vuelto más pesada». Un digno análogo al razonamiento: «Todos los gansos tienen dos patas, tú tienes dos patas, luego tú eres un ganso». Pues, llevado a la forma categórica, el silogismo de Hegel reza: «Todo lo que se vuelve más pesado de un lado, se inclina hacia ese lado: esta barra magnetizada se inclina hacia un lado: luego se ha vuelto más pesada». Esa es la silogística de ese *summi philosophi* y reformador de la lógica, a quien se han olvidado de enseñar que *«e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur»* [18]. Pero, hablando en serio, es la lógica *innata* la que hace imposible la realización de tales inferencias a todo entendimiento sano y recto, y aquella cuya ausencia designa la palabra *insensatez* [*Unverstand*]. No es precisa ninguna discusión sobre cuán indicado es, para torcer oblicua y encorvadamente el recto entendimiento de la gente joven, un libro de texto que contiene argumentaciones de esa clase y que habla de aumento del peso de los cuerpos sin aumento de su masa. Y esto era lo primero.

El segundo ejemplo de la carencia del común entendimiento humano en el *summo philosopho* de la Academia [XXII] Danesa, / lo documenta el § 269 de la misma obra principal y de texto, en la frase: «En primer lugar, la gravitación contradice inmediatamente la ley de inercia ya que, en virtud de aquélla, la materia tiende *por sí misma* hacia otra». ¡¿Cómo?! ¡¿No se puede concebir que la ley de inercia sea tan poco contraria a que un cuerpo sea *atraído* por otro como a que sea *repelido* por él?! Tanto en un caso como en el otro, es la irrupción de una causa externa la que suprime o modifica el reposo o el movimiento hasta entonces existente; y, por cierto, de tal modo que, en la atracción

[16] [«Por delante un león, por detrás un dragón, en el medio una cabra» *Ilíada*, VI, 181].

[17] En realidad, se llama «Sistema de la Ciencia», Bamberg, 1807. Hay que leerla en esa edición original, ya que en las *operibus omnibus* ha debido pulirse algo por el *assecla* editor.

[18] [«De meras premisas afirmativas no se sigue nada en la segunda figura»].

como en la repulsión, acción y reacción son mutuamente equivalentes. ¡Y escribir tan impertinentemente semejante necedad! Y esto es un libro de texto para estudiantes, que así serán confundidos totalmente, quizás para siempre, acerca de los conceptos fundamentales de la doctrina de la naturaleza que no pueden ser ajenos a ningún docto. Ciertamente, cuanto más inmerecida es la fama, más atrevida se hace. A aquel que es capaz de pensar (lo que no era el caso de nuestro *summi philosophi*, que siempre lleva «el pensamiento» en la boca, como las fondas en su escudo al príncipe que nunca se hospeda en ellas), no le resulta más explicable el que un cuerpo repela a otro que el que lo atraiga; porque, tanto en el fondo del uno como del otro, se encuentran fuerzas naturales inexplicadas, como son las que toda explicación causal tiene como supuesto. Si se quiere decir que un cuerpo que en virtud de la gravitación es atraído por otro tiende hacia él «por sí mismo», entonces hay que decir también que el cuerpo repelido escapa «por sí mismo» del repelente y que, tanto en uno como en otro, la ley de inercia se ve suprimida. La ley de inercia surge inmediatamente de la de causalidad, incluso es, en realidad, su simple reverso: «Todo cambio es producido por una causa», dice la ley de causalidad: «Donde no irrumpe ninguna causa, no se produce ningún cambio», / dice la ley de [XXIII] inercia. Por eso, un hecho que contradijese la ley de inercia, contradiría también directamente la de causalidad, es decir, la que es cierta *a priori*, y nos mostraría un efecto sin causa: suposición ésta que es el núcleo de toda *insensatez*. Y esto era lo segundo.

La tercera prueba de la citada cualidad innata la proporciona el *summus philosophus* de la Academia Danesa en el § 298 de la misma obra maestra, donde, polemizando contra la explicación de la elasticidad mediante poros, dice: «Aunque se admita en abstracto que la materia es perecedera, no absoluta, sin embargo uno se opondrá a ello en la aplicación [...] de modo que, de hecho, la materia es aceptada como *absolutamente autosubsistente, eterna*. Esa equivocación es introducida por el error general del entendimiento de que, etcétera». ¿Qué necio ha admitido jamás que *la materia* sea *perecedera*? ¿Y quién llama a lo contrario

un error? Que la materia *persiste*, es decir, que no nace ni perece al igual que todas las demás cosas sino que, tan indestructible como ingenerada, existe y permanece a lo largo de todo tiempo, y por eso su *quantum* no puede aumentar ni disminuir: ése es un conocimiento *a priori* tan sólido y seguro como cualquier conocimiento matemático. Nos es absolutamente imposible imaginar tan siquiera un generarse o perecer de la materia: porque la forma de nuestro entendimiento no lo admite. Negar esto, explicarlo como un error, significa, por lo tanto, renunciar directamente a todo entendimiento. Así que esto era lo tercero. Incluso el predicado *absoluto* puede, con todo derecho, ser adjudicado a la materia, en tanto que significa que su existencia se encuentra totalmente fuera del dominio de la causalidad y no
[XXIV] entra en la cadena infinita de causas y efectos, la cual sólo / afecta a sus accidentes, estados y formas, y los subordina unos a otros. Sólo a ellos y a los *cambios* precedentes *en* la materia se restringe la ley de causalidad con su generarse y perecer, no a la materia. En efecto, aquel predicado de *absoluto* tiene su única prueba en la materia, gracias a la cual obtiene realidad y es admisible; fuera de ella, sería un predicado para el que no se podría encontrar ningún sujeto y, con ello, un concepto agarrado del aire y no realizable por nada, nada más que una pelota bien hinchada de los filósofos de broma. La anterior expresión de ese *Hegel* revela de pasada, y de una forma bien ingenua, a qué filosofía de viejas y de rueca es, en realidad, puerilmente aficionado en su corazón ese filósofo sublime, hipertranscendente, acrobático e insondablemente profundo, así como qué principios no ha permitido jamás que se le lleguen a poner en cuestión.

Así que el *summus philosophus* de la Academia Danesa enseña expresamente: que los cuerpos pueden hacerse más pesados sin incremento de su masa y que éste es, en efecto, el caso de una barra de hierro magnetizada; igualmente, que la gravitación contradice la ley de inercia; y también, finalmente, que la materia es perecedera. Esos tres ejemplos bastarán muy bien para mostrar lo que hace mucho tiempo se divisa, tan pronto como deja una abertura la gruesa envoltura del absurdo galimatías que se mofa de todo entendi-

miento humano y bajo la cual el *summus philosophus* suele andar a grandes pasos e imponerse a la chusma intelectual. Se dice: «*ex ungue leonem*»[19]: pero yo, *decenter* o *indecenter*, tengo que decir: «*ex aure asinum*»[20]. Por lo demás, a partir de los tres *speciminibus philosophiae Hegelianae* aquí presentados, el hombre justo e imparcial puede ahora juzgar quién *indecenter commemoravit* realmente: ¿Aquel que, sin cumplidos, llamó charlatán a un tal maestro de absurdos, o aquel que decretó *ex cathedra academica* que es un *summus philosophus*?

Todavía he de añadir que, de una selección tan abun- [XXV] dante de absurdos de todo tipo como ofrecen las obras del *summi philosophi*, he dado preferencia precisamente a las tres presentadas porque, por un lado, en su objeto no se trata de problemas filosóficos difíciles, quizá insolubles y que, por tanto, admiten una diversidad de opiniones; y, por otro lado, tampoco de verdades especiales de la física que suponen conocimientos empíricos más exactos; sino que se trata aquí de conocimientos *a priori*, es decir, de problemas que todos pueden resolver por simple reflexión: justamente por eso, un juicio invertido en cosas de ese tipo es un signo decisivo e innegable de una insensatez del todo inusual; pero el que se establezcan atrevidamente tales doctrinas de absurdo en un libro de texto para estudiantes, nos deja ver qué insolencia se apodera de una cabeza vulgar cuando se la proclama un gran espíritu. De ahí que el hacer eso sea un medio que ningún fin puede justificar. Únase a los tres *speciminibus in physicis* aquí presentados el pasaje del § 98 de la misma obra maestra que comienza, «*indem ferner der Repulsivkraft*», y véase con qué infinita distinción desciende ese pecador su mirada hacia la atracción universal de *Newton* y los primeros principios [*Anfangsgründe*] metafísicos de la ciencia natural de *Kant*. Quien tenga paciencia, lea ahora los §§ 40 a 62, donde el *summus philosophus* ofrece una presentación tergiversada de la filosofía kantiana: incapaz de apreciar la grandeza de los méritos de *Kant* y

[19] [«Por la garra [se conoce] al león» Atribuido por Plutarco, *De defectu oraculorum*, c. 3, p. 410, a Alceo, y por Luciano, *Hermotimus*, 54, a Fidias].
[20] [«Por la oreja [se conoce] al asno»].

colocado por la naturaleza demasiado bajo como para poder alegrarse del fenómeno tan inefablemente raro de un espíritu verdaderamente grande, en lugar de ello, desde la altura de su superioridad autoconsciente e infinita, descien- [XXVI] de distinguidamente su mirada sobre ese gran hombre / como sobre alguien al que ha pasado por alto cien veces y en cuyos ensayos débiles y escolares él, con frío desdén, medio irónico y medio compasivo, demuestra las faltas y desaciertos para enseñanza de sus alumnos. También el § 254 pertenece a ésos. Este hacerse el distinguido ante los méritos auténticos es, ciertamente, un conocido truco de todos los charlatanes a pie y a caballo, pero no pierde fácilmente su efecto frente a las cabezas débiles. Justamente por eso, junto a los garabatos de sinsentido, el hacerse el distinguido fue también la principal treta de ese charlatán, de modo que en toda ocasión desciende su mirada elegante, fastidiosa, despectiva y burlonamente, desde lo alto de su edificio de palabras, no sólo sobre los filosofemas ajenos, sino también sobre toda ciencia y su método, sobre todo lo que el espíritu humano ha adquirido en el curso de los siglos con agudeza, esfuerzo y aplicación; y así ha dado origen a una alta opinión sobre la sabiduría encerrada en su abracadabra entre el público alemán, que piensa:

Tienen aspecto de orgullosos e insatisfechos
Me parecen de una casa noble[21].

Juzgar por los propios medios es privilegio de pocos: a los demás les dirige la autoridad y el ejemplo. Ven con ojos ajenos y oyen con oídos ajenos. Por eso, es muy fácil pensar como ahora piensa todo el mundo; pero pensar como todo el mundo pensará dentro de treinta años, no es cosa de todos. Así que quien, acostumbrado a la *Estime sur parole*, ha aceptado a *crédito* la venerabilidad de un escritor, pero luego la quiere hacer valer también entre los demás, puede caer fácilmente en la situación de aquel que ha des-

[21] [Goethe, *Fausto*, I, 2178, 2177. En el original los versos están en el orden inverso].

contado una letra falsa que, cuando esperaba verla pagada, le ha sido devuelta con una amarga protesta; y tiene que aprender a comprobar mejor otra vez la firma del librador y la / del endosante. Yo tendría que negar mi franca con- [XXVII] vicción si no admitiese que, sobre el título honorífico de *summi philosophi* que la Academia Danesa ha utilizado en relación a aquel corruptor de papel, tiempo y cabezas, ha tenido un influjo preponderante el clamor organizado artificialmente sobre él en Alemania, así como el gran número de sus partidarios. Por eso, me parece oportuno traer a la memoria de la Real Sociedad Danesa el bello pasaje con el que un verdadero *summus philosophus*, *Locke* (a quien hace honor el ser llamado por *Fichte* «el peor de todos los filósofos»), concluye el penúltimo capítulo de su famosa obra maestra, pasaje que reproduciré aquí en alemán, en favor del lector germánico:

Por muy grande que sea el ruido que se haga en el mundo sobre errores y opiniones, sin embargo tengo que hacer a la humanidad la justicia de decir que no están inmersos en errores y falsas opiniones tantos hombres como habitualmente se supone. No porque yo piense que conozcan la verdad; sino porque, de hecho, no tienen absolutamente ninguna opinión ni pensamiento con respecto a aquellas doctrinas en las que tanto se ocupan a sí mismos y a otros. Pues, si alguno catequizara un poco a la mayor parte de todos los partidarios de la mayoría de las sectas del mundo, no encontraría que abrigasen opinión alguna sobre las cosas por las que tanto celo tienen, y todavía menos encontraría causa para creer que la hubiesen asumido a resultas de un examen de las razones y de una apariencia de verdad. Sino que están resueltos a ser firmes adictos al partido por cuya promoción o intereses han hecho propaganda y, al igual que el soldado raso en el ejército, ponen de manifiesto su valor y celo / según la dirección de sus [XXVIII] caudillos, sin examinar nunca la causa por la que combaten o ni siquiera conocerla. Si la transformación vital de un hombre muestra que no considera en serio la religión, ¿por qué hemos de creer que se romperá la cabeza sobre los dogmas de la iglesia y se esforzará por probar las razones de esta o aquella doctrina? A él le basta, obediente a sus dirigentes, con tener siempre la mano y la lengua dispuestas en apoyo de la causa común, a fin de acreditarse así ante aquellos que pueden proporcionarle respeto, ayuda y protección en la sociedad a la que pertenece. De este modo, los hombres se hacen adeptos y pioneros de opiniones de las que nunca estuvieron convencidos, de las que nunca se volvieron prosélitos e incluso que nunca se les pasaron siquiera por la cabeza. Aunque no se puede decir que el número de las opiniones improbables y erróneas en el mundo sea menor que el que existe, sin embargo es cierto que las sostienen realmente y las consideran equivocadamente como verdades, menos hombres de los que uno se pueda imaginar.

Locke tiene razón: quien paga buen sueldo encuentra siempre un ejército aunque su causa fuera la peor del mundo. Con buenos subsidios también se puede mantener un rato en alto a un mal filósofo, igual que a un mal pretendiente. Sin embargo, *Locke* ha dejado aquí fuera de consideración a toda una clase de adictos a opiniones erróneas y difusores de falsa gloria; y aquella, por cierto, que constituye la verdadera tropa, el *Gros de l'armée* de aquéllas: me refiero al número de los que no pretenden, por ejemplo, llegar a ser profesores de la hegelería o disfrutar otras prebendas sino que, como simples mentecatos (*gulls*), en el sentimiento de la total impotencia de su juicio, se hacen eco de quienes saben imponerse a ellos, se agregan donde ven [XXIX] concurrencia / y se retiran con ella, y gritan donde oyen ruido. A fin de completar, también desde ese aspecto, la explicación que ofrece *Locke* de un fenómeno que se repite en todas las épocas, quiero citar un pasaje de mi autor español favorito que, dado que es muy divertido y ofrece una muestra de un libro excelente, tan bueno como desconocido en Alemania, le será, en cualquier caso, bienvenido al lector. Pero este pasaje ha de servir de espejo, de manera especial, a muchos jóvenes y viejos pisahierbas alemanes que, en la callada pero profunda conciencia de su incapacidad intelectual, cantan a los pícaros *el elogio* de *Hegel* y afectan encontrar una sabiduría maravillosamente profunda en las expresiones hueras o totalmente sin sentido de ese charlatán filosófico. *Exempla sunt odiosa*; por eso les dedico, tomados sólo *in abstracto*, la lección de que con nada se rebaja uno intelectualmente tan hondo como con la admiración y alabanza de lo malo. Pues con razón dice Helvecio: *«le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure*

assez exacte du degré d'esprit que nous avons» [22]. La subestima momentánea de lo bueno se puede disculpar mucho antes: pues lo más excelente de cada especie se nos presenta, en virtud de su originalidad, tan nuevo y extraño que, para conocerlo a primera vista, no sólo se requiere entendimiento sino también una gran formación en su especie. De ahí que, por lo regular, encuentre un reconocimiento tardío, y tanto más tardío cuanto de más elevada especie es; y de ahí también que los verdaderos iluminadores de la humanidad compartan el destino de las estrellas fijas, cuya luz necesita muchos años antes de alcanzar el campo visual del hombre. En cambio, la veneración de lo malo, falso, falto de ingenio o totalmente absurdo, incluso disparatado, no admite ninguna disculpa; sino que, con ella, uno demuestra indiscutiblemente que es un necio y que, en consecuencia, seguirá así hasta el final / de sus días: pues el entendimiento no se [XXX] aprende. Pero, por otra parte, al tratar por una vez como se merece, a partir de una provocación recibida, a la hegelería, esa peste de la literatura alemana, estoy seguro del agradecimiento de los hombres honrados y razonables que todavía pueda haber. Pues ellos serán totalmente de la opinión que *Voltaire* y *Goethe*, en llamativo acuerdo, expresan así: *«La faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons»* [23]. (Lettre à la Duchesse du Maine). «El verdadero oscurantismo no es que se impida la difusión de lo verdadero, claro, útil, sino que se propague lo falso» (*Nachlaß*, vol. 9, p. 54) ¿Pero qué época habrá vivido una difusión tan sistemática y poderosa de lo absolutamente malo como estos últimos veinte años en Alemania? ¿Cuál otra podría mostrar una apoteosis semejante del absurdo y el despropósito? ¿Para cuál otra parecen haber sido destinados tan proféticamente los versos de Schiller:

[22] [«El grado de espíritu necesario para complacernos es una medida bastante exacta del grado de espíritu que tenemos». Helvecio, *De l'esprit*, disc. II, cap. 10, p. 116, nota, ed. París 1758, t. I].

[23] [«El favor prodigado a las malas obras es tan contrario al progreso del espíritu como la furia contra las buenas». Voltaire, Carta a la duquesa de Maine, «Prólogo» a *Oreste, Théâtre de Voltaire*, ed. 1772, III, p. 129].

Vi las sagradas coronas de la gloria
profanadas sobre la frente vulgar [24]?

Justamente por eso, la rapsodia española que quiero citar aquí como conclusión festiva de este prólogo es tan asombrosamente de actualidad que podría surgir la sospecha de que estuviera redactada en 1840 y no en 1640: por ello, sirva de información que la traduzco fielmente del *Criticón* de *Baltazar Gracián*, P. III, Crisi 4, p. 285 del primer volumen de la primera edición de Amberes de las *Obras de Lorenzo Gracián*, de 1702 [25].

[XXXI] Solos a los sogueros celebró mucho el Descifrador [26] por andar al revés de todos.

En llegando aquí se sintieron tirar del oído, y aun arrebatarles la atención; miraron a un lado y a otro y vieron sobre un vulgar teatro un valiente *Decitore* rodeado de una gran muela de gente, y ellos eran los molidos; teníalos en son de presos, aherrojados de las orejas, no con las cadenillas de oro del Tébano [27], sino con bridas de yerro. Éste, pues, con valiente parola, que importa el saberla bornear, está vendiendo maravillas. Ahora quiero mostraros, les decía, un alado prodigio, un portento del entender; huélgome de tratar con personas entendidas, con hombres que lo son; pero también sé decir que el que no tuviere un prodigioso entendimiento, bien puede despedirse desde luego, que no hará concepto de cosa tan alta y sutil: alerta, pues, mis entendidos, que sale

[24] [Schiller, *Die Ideale*, Str. 9].

[25] El pasaje se cita aquí según la edición castellana de I. Quiles (Madrid, Espasa-Calpe, 1975, 8.ª edición, pp. 305-308), que reproduce, modernizando la ortografía, el texto del año 1734. Además de corregir algunas erratas tipográficas del texto castellano, he confrontado con él la traducción que presenta Schopenhauer y especificado en notas a pie de página algunas variaciones que aparecen en el texto alemán, así como las propias notas de Schopenhauer al texto [*N. de la T.*].

[26] Aquí Schopenhauer incluye, al comienzo de la cita, las palabras: *«Der Führer und Entzifferer unserer beiden Reisenden»* («El Guía y Descifrador de nuestros dos viajeros»), añadiendo a pie de página la siguiente aclaración: «Son Critilo, el padre, y Andrenio, el hijo. El descifrador es el Desengaño: es el segundo hijo de la verdad, cuyo primogénito es el odio: *veritas odium parit»* [*N. de la T.*].

[27] Se refiere a Hércules, de quien dice en la P. II, cr. 2, p. 133 (como también en la *Agudeza y arte*, Disc. 19 y en el *Discreto*, p. 398), que de su lengua habían salido cadenillas que mantenían aherrojados a los demás por las orejas. Sin embargo, lo confunde (inducido por un emblema de Alciato), con Mercurio que, como dios de la elocuencia, era representado así.

un águila de Júpiter, que habla y discurre como tal, que se ríe a lo Zoilo y pica a lo Aristarco; no dirá palabra que no encierre un misterio, que no contenga un concepto, con cien alusiones a cien cosas, todo cuanto dirá serán profundidades y sentencias [28]. / —Éste, [XXXII] dijo Critilo, sin duda será algún rico, algún poderoso, que si él fuera pobre, nada valiera cuanto dijera, que se canta bien con voz de plata, y se habla mejor con pico de oro. —Ea, decía el Charlatán, tómense la honra, los que no fueren águilas en el entender, que no tienen que atender. ¿Qué es esto? ¿Ninguno se va? ¿Nadie se mueve? (El caso fue que ninguno se dio por entendido, de desentendido, antes todos por muy entendedores, todos mostraron estimarse mucho y concebir altamente de sí.) Comenzó ya a tirar de una grosera brida, y asomó el más estólido de los brutos, que aun el nombrarle ofende. —He aquí, exclamó el embustero, un águila a todas luces, en el pensar, en el discurrir, y ninguno se atreva a decir lo contrario, que sería no darse por discreto. —Sí, juro a tal, dijo uno, que yo le veo las alas, y ¡qué altaneras! Yo le cuento las plumas [29], ¡y qué sutiles que son! ¿No la veis vos?, le decía al del lado. Pues no, respondía él, y ¡muy bien! [30]. Más otro hombre de verdad y de juicio decía: Juro como hombre de bien que yo no veo que sea águila, ni que tenga plumas, sino cuatro pies zompos y una cola muy reverenda. —Ta, ta, no digáis eso, le replicó un amigo, que os echaréis a perder, que / os tendrán [XXXIII] por un gran *etcétera.* —¿No advertís lo que los otros dicen y hacen? Pues seguid la corriente. —Juro a tal, proseguía otro varón también de entereza, que no sólo no es águila, sino antípoda de ella: digo que es un grande *etcétera.* —Calla, calla, le dio del codo otro amigo; ¿queréis que todos se rían de vos? No habéis de decir sino que es águila, aunque sintáis todo lo contrario, que así lo hacemos nosotros. —¿No notáis, gritaba el Charlatán, las sutilezas que dice? No tendrá ingenio quien no las note y observe. Y al punto saltó un bachiller diciendo: ¡Qué bien! ¡Qué gran pensar! ¡La primera cosa del mundo! ¡Oh, qué sentencia! ¡Déjenmela es-

[28] Schopenhauer modifica aquí el texto con las palabras: «*Sentenzen von der erhabensten Tiefe*» («Sentencias de la *más sublime profundidad*»), añadiendo a continuación la siguiente nota: «Expresión de Hegel en la revista hegeliana, *vulgo* Anuarios de literatura científica, 1827, n.° 7. El original dice simplemente: profundidades y sentencias» [*N. de la T.*].

[29] El texto de Schopenhauer añade: «*sagte ein Anderer*» [«decía otro»] [*N. de la T.*].

[30] El texto de Schopenhauer dice: «*"Ich nicht?!" schrie dieser, "ei, und wie deutlich!"*» [«"¡¿Yo no?!", gritó éste, "¡Eh, y con qué claridad!"»]. [*N. de la T.*]

cribir! ¡Lástima es que se le pierda un ápice! [31]. Disparó en esto la portentosa bestia aquel su desapacible canto, bastante a confundir un consejo, con tal torrente de necedades que quedaron todos aturdidos mirándose unos a otros. —Aquí mis entendidos [*gescheuten*] [32], acudió al punto el ridículo embustero, aquí de puntillas; esto sí que es decir: ¿Hay Apolo como éste? ¿Qué os ha parecido de la delgadeza en el pensar, de la elocuencia en el decir? [XXXIV] ¿Hay más discreción en el mundo? / Mirábanse los circunstantes y ninguno osaba chistar, ni manifestar lo que sentía, y lo que de verdad era, porque no le tuviesen por un necio: antes todos comenzaron a una vez a celebrarle y aplaudirle. A mí, decía una muy ridícula bachillera, aquel su pico me arrebata; no le perderé día. Voto a tal, decía un cuerdo, así bajito, que es un asno en todo el mundo; pero yo me guardaré muy bien de decirlo. Pardiez, decía otro, que aquello no es razonar, sino rebuznar; pero mal año para quien tal dijese. ¿Esto corre por ahora?, ¿el topo pasa por lince, la rana por canario, la gallina pasa plaza de león, el grillo de jilguero, el jumento de aguilucho?; qué me va a mí en lo contrario. Sienta yo conmigo, y hable yo con todos, y vivamos, que es lo que importa.

Estaba apurado Critilo de ver semejante vulgaridad de unos y artificios de otros: ¡hay tal dar en una necedad!, ponderaba; y el socarrón del embustero, a sombra de su nariz de buen tamaño se estaba riendo de todos, y solemnizaba aparte, como paso de comedia: ¡cómo que te los engaño a todos éstos!, ¿qué más hiciera la encandiladora? Y les hago tragar cien disparates. Y volvía a gritar: ninguno diga que no es así, que sería calificarse de necio; con esto se iba reforzando más el mecánico aplauso, y hacía lo que todos Andrenio; pero Critilo, no pudiéndolo sufrir, estaba que reventaba, y volviéndose a su mudo Descifrador, le dijo: [XXXV] —¿Hasta cuándo éste ha de abusar de nuestra paciencia? Y / ¿hasta cuándo tú has de callar? ¿Qué desvergonzada vulgaridad es ésta? —Eh, ten espera, le respondió, hasta que el tiempo lo diga; él volverá por la verdad, como suele; aguarda que este monstruo vuelva la grupa, y entonces oirás lo que abominaban de él estos

[31] El texto de Schopenhauer añade aquí: «*(und nach seinem Hischeiden werde ich meine Hefte ediren.)*» [«(y tras su muerte editaré mis cuadernos)»]; y a continuación la nota: *Lectio spuria, uncis inclusa* [*N. de la T.*].

[32] Se debe escribir «*Gescheut*» [«atemorizado»] y no «*Gescheidt*» [«entendido»]: la etimología de la palabra se basa en la idea que *Chamfort* expresa con gran belleza así: «*l'écriture a dit que le commencement de la sagesse était la crainte de Dieu; moi, je crois que c'est la crainte des hommes*» [«La escritura dijo que el comienzo de la sabiduría era el temor de Dios; yo creo que es el temor de los hombres»].

mismos que le admiran. Sucedió puntualmente, que al retirarse el Embustero, aquel su diptongo de águila y bestia, tan mentida aquélla cuan cierta ésta, al mismo instante comenzaron unos y otros a hablar claro. Juro, decía uno, que no era ingenio, sino un bruto. ¡Qué brava necedad la nuestra!, dijo otro, con que se fueron animando todos, y decían: ¡Hay tal embuste! De verdad que no le oímos decir cosa que valiese y le aplaudimos. Al fin él era un jumento, y nosotros merecemos la albarda.

Mas ya en esto volvía a salir el Charlatán, prometiendo otro mayor portento. Ahora sí, decía, que os propongo no menos que un famoso gigante, un prodigio de la fama; fueron sombra con él Encélado y Tifeo; pero también digo que el que le aclamare gigante, será de buena ventura, porque le hará grandes honras y amontonará sobre él riquezas, los mil y los diez mil de renta, la dignidad, el cargo, el empleo; mas el que no le reconociere jayán, desdichado de él, no sólo no alcanzará merced alguna, pero le alcanzarán rayos y castigos. Alerta todo el mundo, que sale, que se ostenta, ¡oh, cómo descuella! Corrió una cortina y apareció un hombrecillo, que aun encima de una grulla no se divisara; / era [XXXVI] como del codo de la mano, una nonada, pigmeo en todo, en el ser y en el proceder. ¿Qué hacéis que no gritáis? ¿Cómo no le aplaudís? Vocead, oradores; cantad, poetas; escribid, ingenios; decid todos el famoso, eminente, el gran hombre. Estaban todos atónitos y preguntábanse con los ojos: Señores, ¿qué tiene éste de gigante? ¿Qué le veis de héroe? Mas ya la runfla de los lisonjeros comenzó a voz en grito a decir: ¡Sí, sí, el gigante, el gigante, el primer hombre del mundo! ¡Qué gran príncipe tal! ¡Qué bravo mariscal aquél! ¡Qué gran ministro fulano! Llovieron al punto doblones sobre ellos, componían los autores, no ya historias, sino panegíricos, hasta el mismo Pedro Mateo [33]; comíanse los poetas las uñas para hacer pico; no había hombre que se atreviese a decir lo contrario; antes todos, al que más podía, gritaban: ¡El gigante, el máximo, el mayor!, esperando cada uno un oficio y un beneficio, y decían en secreto, allá en sus interioridades: ¡qué bravamente que miento, que no es crecido, sino un enano!; pero ¿qué he de hacer? Mas no, sino andaos a decir que le sentís y medraréis. Deste modo, visto yo, como y bebo y campeo y me hago gran hombre, mas que sea él lo que quisiere, y aunque pese a todo el mundo, él ha de ser gigante. Trató Andrenio de seguir la corriente y comenzó a gritar: ¡El gigante, el gigante, el gigantazo! Y al punto granizaron sobre él dones y doblones, y decía: —Esto sí

[33] Enalteció a Enrique IV: véase *Criticón*, P. III, Cris. 12, p. 376.

[XXXVII] que es saber vivir. Estaba deshaciéndose Critilo, y decía: / —Yo reventaré si no hablo. —No hagas tal, le dijo el Descifrador, que te pierdes; aguarda a que vuelva las espaldas el tal gigante y verás lo que pasa. Así fue, que al mismo punto que acabó de hacer su papel de gigante y se retiró al vestuario de las mortajas, comenzaron todos a decir: ¡qué bobería la nuestra! ¡Eh!, que no era gigante, sino un pigmeo, que no fue cosa ni valió nada; y dábanse el cómo unos a otros. —¡Qué cosa es, dijo Critilo, hablar de uno en vida o después de muerto! ¡Qué diferente lenguaje es el de las ausencias! ¡Qué gran distancia hay de estar sobre la cabeza o bajo los pies!

No pararon aquí los embustes del Sinón moderno, antes echando por la contraria, sacaba hombres eminentes, gigantes verdaderos, y los vendía por enanos, y que no valían cosa, que eran nada, y menos que nada; y todos daban en que sí, y habían de pasar por tales, sin que osasen chistar los hombres de juicio y de censura: sacó la Fénix, y dio en decir que era un escarabajo, y todos, que sí, que lo era, y hubo de pasar por tal.

Hasta aquí Gracián, y hasta aquí sobre el *summo philosopho* ante el que la Academia Danesa piensa con toda franqueza poder exigir respeto: con lo que me ha colocado en el caso de replicarle con una contralección a la lección que me ha impartido a mí.

Todavía he de observar que el público habría recibido medio año antes los dos presentes escritos de concurso, si no hubiera confiado firmemente en que la Real Sociedad Danesa, como es justo y hacen todas las Academias, en las mismas páginas en las que publica sus preguntas de concurso para el / extranjero (aquí el *Halle'sche Litteraturzeitung*), daría a conocer también su decisión. Pero no lo hace, sino que hay que recabar la decisión de Copenhague, lo cual es tanto más difícil cuanto que en la pregunta de concurso ni siquiera se indica la fecha de la misma. Por eso, tuve que emprender ese camino con seis meses de retraso [34].

[XXXVIII]

Frankfurt del Main, en septiembre de 1840.

[34] Sin embargo, ha publicado su juicio posteriormente, es decir, después de la aparición de la presente Ética y de esta reprensión. A saber, la ha hecho imprimir en el «*Intelligenzblatt*» de la *Halle'schen Litteraturzeitung*, noviembre de 1840, n.º 59, como también en el de la *Jena'schen Litteraturzeitung* del mismo mes; o sea, que ha publicado en noviembre lo que se decidió en enero.

[XXXIX] PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

En esta segunda edición, los dos escritos concursantes han recibido adiciones bastante considerables que en su mayor parte no son largas, pero están insertadas en muchos pasajes y contribuirán a la comprensión fundamental de la totalidad. No se pueden apreciar según el número de páginas a causa del mayor formato de la presente edición. Además, serían aún más numerosas si la incertidumbre de si viviría para ver esta segunda edición no me hubiese obligado entretanto a depositar sucesivamente los pensamientos que aquí pertenecen allá donde podía: a saber, parte en el segundo volumen de mi obra principal, cap. 47, y parte en *Parerga y Paralipomena*, vol 2, capítulo 8.

Así pues, el tratado sobre el fundamento de la moral, rechazado por la Academia Danesa y recompensado con una mera censura pública, aparece aquí, en segunda edición, después de veinte años. El obligado análisis sobre el juicio de la Academia lo he ofrecido ya en el primer prólogo; y he demostrado, ante todo, que en él la Academia niega haber preguntado lo que ha preguntado y, en cambio, afirma
[XL] haber preguntado lo que de ningún modo ha preguntado: / y, por cierto, he hecho esto (p. 6-11 [IX-XIV]) tan clara, detenida y profundamente, que ningún rábula del mundo la puede justificar. No necesito siquiera decir lo que esto particularmente significa. Con respecto al procedimiento de la Academia en conjunto, y tras veinte años de tiempo para la más fría reflexión, ahora tengo que añadir aún lo siguiente.

Si la finalidad de la Academia fuera reprimir en lo posible la verdad, ahogar el espíritu y el talento con todos los medios a su alcance y mantener intrépidamente en alto la fama de los calaveras y charlatanes, entonces esta vez la Academia habría correspondido de manera excelente a ella. Pero, dado que no puedo ofrecerle el respeto que de mí

exige hacia los calaveras y charlatanes que han sido proclamados como grandes pensadores por aduladores venales y mentecatos seducidos, quiero, en lugar de ello, dar un útil consejo a los señores de la Academia Danesa. Si los señores hacen publicar por el mundo preguntas a concurso, tienen antes que adquirir una porción de juicio, al menos tanta como se necesita para los usos domésticos, sólo la justa para poder distinguir, en caso necesario, la paja del grano. Pues, además, cuando la cosa va mal en *secunda Petri* [1] se puede hallar una mala acogida. En efecto, al juicio de Midas sigue el destino de Midas, es inevitable [2]. Nada puede preservarle de ello; ninguna cara grave ni gesto distinguido puede ayudar: también sale a la luz. Por muy gordas pelucas que uno se coloque, no faltan barberos indiscretos ni indiscretas cañas, e incluso hoy en día no se toma uno la molestia de cavar un hoyo en la tierra. Pero a todo eso se añade aún la confianza pueril de emitir y hacer imprimir en periódicos literarios alemanes una censura pública por / no haber sido [XLI] tan mamarracho como para dejarme imponer por el canto de alabanza entonado por las humildes criaturas ministeriales y seguido largamente por el populacho literario sin cerebro, para, a partir de ahí, considerar con la Academia Danesa como *Summi philosophi* a simples prestidigitadores que nunca han buscado la verdad sino siempre sólo su propia causa ¿No se les ha ocurrido a esos académicos preguntarse primero si tienen tan sólo una sombra de competencia para lanzarme censuras públicas en relación a mis ideas? ¿Están tan totalmente abandonados de todos los dioses, que no les vino eso al sentido? Ahora vienen las consecuencias: el Némesis está aquí: ¡Ya cruje la caña! A pesar de la re-

[1] *Dialectices Petri Rami pars secunda, quae est «de judicio»* [«Estudios dialécticos de Petrus Ramus, parte segunda, que trata sobre el juicio»].

[2] Schopenhauer se refiere aquí a una de las leyendas protagonizadas por el rey Midas, la de Marsias y Apolo: nombrado juez, junto con otros, Midas había sido el único en votar a favor de Marsias. Apolo, irritado con Midas, hizo que le creciesen en la cabeza dos orejas de asno. Midas ocultó sus orejas bajo una tiara. Sólo su peluquero estaba al tanto del secreto, teniendo prohibido revelarlo so pena de muerte. Abrumado, el peluquero hizo un agujero en el suelo y confió el secreto a la Tierra. Entonces, las cañas que crecían a los alrededores se pusieron a repetir el secreto del rey, murmurando al viento: «El rey Midas tiene orejas de asno» [*N. de la T.*].

sistencia común de muchos años por parte del conjunto de los profesores de filosofía, he penetrado por fin; y al público docto se le elevan los ojos cada vez más lejos por encima de los *Summi philosophi* de nuestros académicos: aun cuando sean mantenidos todavía un ratito en alto, con débiles fuerzas, por los miserables profesores de filosofía que durante largo tiempo se han comprometido con ellos y que, además, los necesitan como materia de sus clases, sin embargo aquellos han caído mucho en la estimación pública; en especial Hegel se enfrenta a grandes pasos al desprecio que le espera en la posteridad. Desde hace veinte años, la opinión sobre él se ha acercado en tres cuartas partes del camino a la salida con la que concluye la alegoría de Gracián citada en el primer prólogo; y en algunos años la habrá alcanzado del todo, para coincidir totalmente con el juicio que hace veinte años ocasionó *tam justam et gravem offensionem* [3] en la Academia Danesa. Por eso, como contra-regalo a su censura, quiero obsequiar a la Academia Danesa con un poema de Goethe en su Album:

Lo malo puedes siempre alabarlo:
¡Enseguida tienes la recompensa por ello!
[XLII] *Nadas en lo alto de tu charca*
Y eres el protector de los chapuceros.

¿Censurar lo bueno? ¡Prueba, a ver!
Va bien si te atreves, insolente:
Pero si los hombres lo perciben,
Te pisotean como mereces [4].

El hecho de que nuestros profesores alemanes de filosofía no hayan tomado como digno de atención, y mucho menos de consideración, el contenido de los presentes escritos éticos de concurso, fue ya debidamente reconocido por mí en el tratado sobre el principio de razón, pp. 47-49 de la segunda edición, y además se comprende por sí mismo. ¡Cómo

[3] [«Tan justo y serio descontento»].

[4] [Goethe, *Zahme Xenien [Epigramas domésticos]*, V, 1315 ss., Weimar Ausgabe, vol. III, p. 325].

elevados espíritus de esa especie habrían de prestar atención a lo que dicen gentecillas como yo! Gentecillas a las que, en sus escritos, a lo sumo lanzan, de pasada y desde arriba, una mirada de menosprecio y de reproche. No, lo que yo alego no les inquieta: se quedan en su libertad de la voluntad y su ley moral, por mucho que las razones en contra fueran tan numerosas como las moras. Pues aquellas pertenecen a los artículos obligados; ellos saben para lo que están: están *in majorem Dei gloriam* [5] y merecen todos ellos llegar a ser miembros de la Real Academia Danesa.

Frankfurt del Main, en agosto de 1860.

[5] [«A mayor gloria de Dios», Cánones del Concilio de Trento, lema de los Jesuitas.]

ESCRITO CONCURSANTE SOBRE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

premiado por la
Real Sociedad Noruega de las Ciencias
en Drontheim, a 26 de enero de 1839

Motto:
«La liberté est un mystère».

1,856 + Rend
39
17

[3] La pregunta planteada por la Real Sociedad reza:

«Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

Traducción: «¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconciencia?»

I. DEFINICIONES CONCEPTUALES

En una pregunta tan importante, seria y difícil, que en esencia coincide con un problema central de toda la filosofía medieval y moderna, es pertinente una gran exactitud y, por lo tanto, un análisis de los principales conceptos que concurren en la pregunta.

1. *¿Qué significa libertad?*

Este concepto es, considerado con exactitud, *negativo.* Con él pensamos la mera ausencia de todo lo que impide y obstaculiza: en cambio, esto último, en tanto que fuerza que se exterioriza, tiene que ser positivo. En correspondencia con la posible índole de ese obstáculo, el concepto tiene tres subtipos diferentes: libertad física, intelectual y moral.

a. Libertad física es la ausencia de impedimentos *materiales* de todo tipo. De ahí que digamos: cielo libre, vista libre, aire libre, campo libre, una plaza libre, calor libre (que no está
[4] químicamente ligado), libre electricidad, libre / curso de la corriente —allá donde no está obstaculizado por montañas o

esclusas—, etc. Incluso vivienda libre, libre costo, prensa libre, carta libre de franqueo, indican la ausencia de las condiciones gravosas que suelen ir anejas a tales cosas como impedimentos de su disfrute. Pero el concepto de libertad más frecuente en nuestro pensar es el del predicado de los seres animales, de quienes es propio el que sus movimientos parten de *su voluntad*, son voluntarios y, de acuerdo con ello, son entonces llamados *libres* siempre y cuando ningún impedimento material los imposibilite. Pero, dado que esos impedimentos pueden ser de muy diferente clase mientras que lo que queda obstaculizado por ellos es siempre *la voluntad*, a efectos de simplicidad se comprende el concepto más bien desde el lado positivo, y se piensa con él todo aquello que se mueve únicamente por su voluntad o que sólo por su voluntad actúa: inversión ésta del concepto que, en esencia, no cambia nada. Según esto, los hombres y los animales son llamados libres, en este significado *físico* del concepto de libertad, cuando ni lazos ni cárcel ni parálisis, esto es, en general ningún impedimento *físico, material*, obstaculiza sus acciones, sino que éstas suceden de acuerdo con su *voluntad*.

Este *significado físico* del concepto de libertad, y en especial como predicado del ser animal, es el originario, inmediato y, por tanto, más frecuente; precisamente por eso, el concepto no está, en este significado, sometido a ninguna duda o controversia, sino que su realidad puede ser siempre confirmada por la experiencia. Pues en cuanto un ser animal actúa sólo por su *voluntad* es, en este significado, *libre:* aquí no se toma en consideración lo que acaso pueda ejercer influjo sobre la voluntad misma. Pues solamente al *poder*, es decir, a la ausencia de impedimentos *físicos* de sus acciones, se refiere el concepto de la libertad en éste, su significado originario, inmediato y, por ello, popular. Por eso se dice: el ave está libre en el cielo y el venado en el bosque; el hombre es libre por naturaleza; sólo el libre es feliz. También se llama libre a un pueblo y se entiende por ello que se rige él solo de acuerdo con leyes, pero se ha dado esas leyes a sí mismo: pues entonces obedece, en todo caso, exclusivamente a su propia voluntad. Según esto, la libertad política debe contarse junto con la física.

Pero tan pronto como nos apartamos de esa libertad *física* [5]
y consideramos sus otros dos tipos, no nos las vemos ya con el sentido popular, sino con un sentido *filosófico* del término que, como es sabido, abre camino a muchas dificultades. Este sentido se divide en dos tipos diferentes: la libertad intelectual y la libertad moral.

b. La libertad intelectual, «τό ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν» [1] en Aristóteles, será aquí tomada en consideración meramente a efectos de completar la división conceptual; por ello, me permito aquí excluir su elucidación hasta el final de este tratado, en donde los conceptos a emplear en ella habrán encontrado ya su explicación en lo precedente, de modo que aquélla podrá entonces ser tratada brevemente. Sin embargo, en cuanto emparentada ante todo con la libertad física, tenía que ocupar su lugar en la división junto a ésta.

c. Me dirijo ahora a la tercera clase, la *libertad moral*, que constituye propiamente el *liberum arbitrium* del que habla la pregunta de la Real Sociedad.

Este concepto se vincula, por una parte, con el de la libertad física, la cual hace comprensible su surgimiento, necesariamente muy posterior. La libertad física se refiere, como se ha dicho, solamente a impedimentos materiales en cuya ausencia se da aquélla inmediatamente. Pero en algunos casos se observó que un hombre, sin estar obstaculizado por impedimentos materiales, era impedido por meros motivos, tales como amenazas, promesas, peligros y otros por el estilo, a actuar del modo en que, por lo demás, habría sido ciertamente acorde con su voluntad. Se lanzó entonces la pregunta de si tal hombre seguiría siendo *libre* o si un fuerte contramotivo puede realmente obstaculizar e imposibilitar, justo tanto como un impedimento material, la acción acorde con la propia voluntad. La respuesta a esto podía no resultar difícil al sano entendimiento: que un motivo nunca puede actuar como un impedimento físico, ya que es fácil que éste sobrepase de forma incondicionada las fuerzas corporales humanas; y, en cambio, un motivo no puede nunca ser en sí mismo irresistible, nunca puede tener una violencia incondicionada, sino que siempre
[6] queda la posibilidad de que un *contramotivo más fuerte* / prevalezca sobre él, sólo con tal de que dicho motivo esté presente

[1] [«Lo voluntario e involuntario según el pensamiento», Aristóteles, *Ethic. Eudem.*, II, 7, p. 1223a].

y el hombre supuesto en este caso individual sea determinable por él; así, vemos frecuentemente que, incluso el que de ordinario es el más fuerte de todos los motivos, la conservación de la vida, es sin embargo dominado por otros motivos; por ejemplo, en el caso del suicidio, así como del sacrificio de la propia vida en favor de otras personas, de opiniones o de intereses diversos; y, al contrario, vemos que todos los grados de los más selectos tormentos en la cámara de tortura se superan a veces con el mero pensamiento de perder la vida en caso contrario. Pero aun cuando de aquí resultara que los motivos no llevan consigo una violencia puramente objetiva y absoluta, podía corresponderles una subjetiva y relativa, a saber, la que se refiere a la persona del interesado, lo cual venía a resultar lo mismo. Por ello, se mantenía la pregunta: ¿es la voluntad misma libre? Aquí el concepto de libertad, que hasta el momento se había pensado solamente en referencia al *poder*, había quedado establecido en relación al *querer*; y había surgido el problema de si el querer mismo era *libre*. Pero considerándolo más de cerca, el concepto de libertad originario, puramente empírico y, por ello, popular, se muestra incapaz de aceptar esa conexión con el *querer*. Pues, de acuerdo con aquél, «*libre*» significa «*acorde con la propia voluntad*»: si uno pregunta si la voluntad misma es libre, está preguntando si la voluntad es acorde consigo misma: lo cual, desde luego, va de suyo, pero con lo cual tampoco se ha dicho nada. Según el concepto empírico de la libertad, se dice: «Yo soy libre si puedo *hacer lo que quiero*»: y con el «lo que quiero» está aquí ya decidida la libertad. Pero ahora, puesto que preguntamos por la libertad del *querer* mismo, se plantearía la pregunta de este modo: «¿Puedes también *querer* lo que quieres?». Lo que viene a ser como si el querer dependiera aún de otro querer que radicase tras él. Y, en el supuesto de que esa pregunta se respondiera afirmativamente, surgiría enseguida la segunda: «¿Puedes también querer lo que quieres querer?». Y así se remontaría hasta el infinito, en tanto que siempre pensaríamos *un* querer como dependiente de uno anterior o situado más hondo, y aspiraríamos en vano a terminar alcanzando, por ese camino, uno que tuviéramos que pensar y aceptar como no dependiente de nada en absoluto. Pero si estuviésemos dispuestos a aceptar un querer tal, / podríamos exactamente igual to- [7]

mar a discreción el primero por el último, con lo que la pregunta se retrotraería a la forma simple «¿Puedes querer?». Mas lo que se quiere saber, y queda todavía sin resolver, es si la mera respuesta afirmativa a esa pregunta decide la libertad del querer. Así pues, el concepto de libertad originario, empírico y extraído del hacer, se niega a aceptar una conexión directa con el concepto de la voluntad. Por ello, para poder aplicar el concepto de la libertad a la voluntad habría que modificarlo, entendiéndolo como más abstracto. Eso se lograría entendiendo con el concepto de la *libertad* sólo la ausencia de cualquier *necesidad* en general. En esto el concepto mantiene el carácter *negativo* que inmediatamente le atribuí al principio. En consecuencia, ante todo habría que dilucidar el concepto de *necesidad*, en cuanto concepto *positivo* que da significado a aquel concepto *negativo*.

Así pues, preguntamos: ¿Qué significa *necesario*? La explicación habitual: «Necesario es aquello cuyo opuesto es imposible o lo que no puede ser de otra manera», es una mera explicación verbal, una paráfrasis del concepto que no aumenta nuestro conocimiento. Como explicación real se plantea, en cambio, ésta: *necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada*: proposición ésta que, como toda definición correcta, puede también invertirse. Según sea aquélla una razón suficiente lógica o matemática o física —denominada esta última «causa»—, la *necesidad* será lógica (como la de la conclusión cuando están dadas las premisas), matemática (por ejemplo, la igualdad de los lados del triángulo si los ángulos son iguales), o física, real (como la aparición del efecto si se da la causa): pero, una vez que la razón está dada, la necesidad se une a la consecuencia con el mismo rigor en todos los casos. Únicamente en la medida en que concebimos algo como consecuencia de una razón dada, lo conocemos como necesario; y, a la inversa, en cuanto conocemos algo como consecuencia de una razón suficiente, comprendemos que es necesario: pues toda razón es concluyente. Esta explicación real es tan adecuada y exhaustiva, que necesidad y consecuencia de una razón dada son realmente conceptos intercambiables, es decir, en to-
[8] dos los casos / puede uno ser puesto en lugar del otro [2]. Según

[2] La explicación del concepto de la necesidad se encuentra en mi Tratado sobre el Principio de razón, segunda edición, § 49.

ello, la ausencia de necesidad se identificaría con la ausencia de una determinada razón suficiente. Como lo opuesto a lo *necesario* se concibe, en cambio, lo *casual*; lo cual no ocasiona aquí conflicto alguno. Todo lo casual lo es sólo *relativamente*. Pues en el mundo real, único lugar donde se puede encontrar lo casual, todos los acontecimientos son *necesarios* con respecto a su causa: en cambio, son *casuales* con respecto a todo lo demás con lo que coinciden en espacio y tiempo. Pero entonces lo libre, dado que su característica es la ausencia de necesidad, tendría que ser estrictamente lo que no depende de causa alguna, con lo cual tendría que definirse como lo *absolutamente casual*: un concepto éste altamente problemático, cuya inteligibilidad no garantizo y que, sin embargo, coincide de forma especial con el de *libertad*. En cualquier caso, lo *libre* sigue siendo lo que no es en ningún respecto necesario, lo cual quiere decir que no depende de ninguna razón. Aplicado a la voluntad del hombre, este concepto significaría que una voluntad individual no estaría determinada en sus exteriorizaciones (actos de voluntad) por causas o razones suficientes en general; porque, en otro caso, y dado que la consecuencia a partir de una razón dada (de cualquier tipo que sea), es siempre *necesaria*, sus actos no serían libres sino necesarios. Aquí se basa la definición de *Kant* según la cual la libertad es la facultad de iniciar *por sí mismo* una serie de cambios. Pues ese «por sí mismo» significa, remitido a su verdadero significado, «sin causa precedente»: pero esto es idéntico a «sin necesidad». De modo que, si bien aquella definición da enseguida al concepto de libertad la apariencia de ser un concepto positivo, en una consideración más cercana vuelve a surgir, no obstante, su naturaleza negativa. Así, una voluntad libre sería aquella que no estuviera determinada por razones; y, puesto que todo lo que determina otra cosa tiene que ser una razón y, dentro de las cosas reales, una razón real, es decir, una causa, una voluntad libre sería la que no estuviera determinada por nada en absoluto; aquella cuyas exteriorizaciones individuales (actos de voluntad) surgieran estricta y originariamente de sí misma, / [9]
sin ser producidas de forma necesaria por condiciones precedentes, o sea, sin ser tampoco determinadas por nada de acuerdo con regla alguna. En este concepto se nos acaba la claridad de pensamiento, ya que aquí debe dejarse en suspenso, en todos sus significados, el principio de razón que constituye la forma esencial de toda nuestra facultad de conocer. Pese a ello, no falta un *terminus technicus* para ese concepto: se llama *liberum arbitrium indifferentiae*. Por lo demás, es éste el único concepto claramente definido, sólido y determinado, de aquello a lo que se llama libertad de la voluntad; de ahí que uno no se pueda alejar de él sin ir a parar en explicaciones oscilantes y nebulosas, tras las cuales se esconde una vacilante insuficiencia: lo mismo que cuando se habla de razones que no producen necesariamente sus consecuencias. Toda consecuencia a partir de una razón es necesaria y toda necesidad es consecuencia de una razón. La consecuencia próxima de la aceptación de un tal *liberi arbitrii indifferentiae*, consecuencia que caracteriza al concepto mismo y que, por consiguiente, ha de asentarse como distintivo suyo, es que a un individuo humano dotado de ese arbitrio, bajo circunstancias exteriores dadas y definidas de forma totalmente individual y sin excepción, le resultan igualmente posibles dos acciones diametralmente opuestas.

2. *¿Qué significa autoconciencia?*

Respuesta: la conciencia *de sí mismo*, en oposición a la conciencia *de otras cosas* que es la facultad de conocer. Ésta encierra, con anterioridad a que se presenten en ella aquellas otras cosas, ciertas formas del modo y manera de ese presentarse; las cuales, por lo tanto, son condiciones de la posibilidad de su existencia objetiva, es decir, de su existencia como objetos para nosotros: tales formas son, como es sabido, tiempo, espacio y causalidad. Aunque esas formas del conocer se encuentren en nosotros, lo están sólo a efectos de que podamos llegar a ser conscientes de las *otras cosas* como tales y en referencia general a ellas: de ahí que no podamos considerar esas formas, aun cuando radiquen en nosotros, como pertenecientes a la *autoconciencia*, sino más bien como posibilitadoras de *la conciencia de otras cosas*, esto es, del conocimiento objetivo.

[10] Por otra parte, no permitiré que el doble sentido de la palabra *conscientia* utilizada en la cuestión me induzca a insertar en la autoconciencia los conocidos impulsos morales del

hombre, designándolos con el nombre de la conciencia moral o también de la Razón práctica con el imperativo categórico que *Kant* le atribuyó; en parte, porque esos impulsos sólo surgen como consecuencia de la experiencia y la reflexión, o sea, como consecuencia de la conciencia de otras cosas; y, en parte, porque aún no está nítida e incontrovertidamente trazada la línea divisoria entre aquello que en ellos pertenece originaria y propiamente a la naturaleza humana, y lo que la formación moral y religiosa añade. Además, puede muy bien no ser el propósito de la Real Sociedad el ver trasladada la pregunta al terreno de la moral por medio de la implicación de la conciencia moral en la autoconciencia, y repetida la prueba o, más bien, el postulado moral de la libertad, que Kant deduce a partir de leyes morales conocidas *a priori* y en virtud de la inferencia «puedes, porque debes» [3].

De lo dicho resulta que la mayor parte, con mucho, de nuestra conciencia total, no es la *autoconciencia* sino la *conciencia de otras cosas* o la facultad de conocer. Ésta, con todas sus capacidades, está dirigida hacia afuera y es el escenario (desde una perpectiva de investigación más profunda, incluso la condición) del mundo externo real, al que en un primer momento capta intuitivamente para después, como rumiando lo que ha obtenido por esa vía, transformarlo en conceptos, en cuyas infinitas combinaciones, realizadas con ayuda de las palabras, consiste *el pensar*. Así, la *autoconciencia* sería, ante todo, lo que nos quedase después de sustraer esa mayor parte de nuestra conciencia total. Ya desde aquí divisamos que su dominio no puede ser grande: por eso, si los datos que buscamos para probar la libertad de la voluntad hubieran de encontrarse en ese dominio, podemos esperar que no se nos escapen. Como órgano de la autoconciencia se ha establecido un *sentido interno* [4] que, sin embargo, ha de entenderse más en sentido figura/tivo que en sentido propio: pues la autoconcien- [11]

[3] «Debes, luego puedes»: Formulación del imperativo categórico dada por Michelet, *Antropología y psicología*, p. 444. Schopenhauer la refiere a los *Epigramas* de Schiller (383), donde aparece a la inversa: «Puedes, luego debes» [*N. de la T.*].

[4] Se encuentra ya en Cicerón como *tactus interior: Acad. quaest.*, IV, 7. Más claramente en Agustín, *De lib. arb.*, II, 3 ss. Luego en Descartes: *Princ. phil.* , IV, 190; y, totalmente desarrollado, en Locke.

cia es inmediata. Sea como fuere, nuestra próxima pregunta es: ¿qué contiene la autoconciencia? O: ¿cómo se hace el hombre inmediatamente consciente de su propio yo? Respuesta: en todo caso, como *volente*. Al observar la propia autoconciencia, cada uno se percata enseguida de que su objeto es, en todo momento, su propio querer. Pero por éste no se pueden entender únicamente los actos de voluntad decididos y llevados inmediatamente a efecto, así como las resoluciones formales junto con las acciones resultantes de ellas; sino que cualquiera que sea capaz de retener lo esencial aun dentro de distintas modificaciones de grado y tipo, no tendrá ningún reparo en contar también entre las exteriorizaciones de la voluntad todo afán, aspiración, deseo, exigencia, anhelo, esperanza, amor, alegría, júbilo, etc.; y ello, no en menor medida que el no querer o la repugnancia, la abominación, la huida, el temor, la ira, el odio, la tristeza y el dolor [*Schmerzleiden*]; en resumen, todos los afectos y pasiones; porque esos afectos y pasiones son movimientos más o menos débiles o fuertes, bien violentos e impetuosos o bien suaves y ligeros, de la propia voluntad impedida o liberada, satisfecha o insatisfecha; y todos se refieren, en una diversidad de aplicaciones, a la consecución o no de lo querido y al sufrimiento [*Erdulden*] o superación de lo rechazado: así que son afecciones enérgicas de la misma voluntad que actúa en las resoluciones y acciones [5]. Pero también pertenecen a ella los denominados sentimientos de placer y displacer: éstos existen, ciertamente, en una diversidad de grados
[12] y tipos, pero siempre pueden reducirse / a afecciones de atracción o repulsión, o sea, a la voluntad que se hace consciente de sí como satisfecha o insatisfecha, impedida o liberada: esto

[5] Es muy de tener en cuenta que ya el Padre de la Iglesia *Agustín* supo esto perfectamente, mientras que tantos modernos, con su supuesta «capacidad de sentir», no lo han visto. En concreto, en *De civ. Dei*, Lib. XIV, c. 6, Agustín habla de las *affectionibus animi* que en el libro anterior ha reducido a cuatro categorías, *cupiditas, timor, laetitia, tristitia*, y dice: «*voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?*» [«La voluntad está ciertamente en todas o, más bien, todas ellas no son nada más que voluntades: ¿pues qué es el deseo y la alegría sino voluntad en el consentimiento de aquello que queremos? ¿Y qué es el miedo y la tristeza más que voluntad en la desaprobación de aquello que no queremos?»].

se extiende incluso a las sensaciones corporales, agradables o dolorosas, y a todas las innumerables que se encuentran entre esos dos extremos; porque la esencia de todas esas afecciones consiste en que irrumpen inmediatamente en la autoconciencia como acordes con la voluntad o contrarias a ella. Incluso, si lo consideramos con exactitud, uno es inmediatamente consciente de su propio cuerpo como del órgano de la voluntad que actúa hacia afuera y la sede de la receptividad de sensaciones agradables o dolorosas; pero éstas mismas, como se ha dicho, remiten a afecciones totalmente inmediatas de la voluntad, acordes o contrarias a ella. Además, incluyamos o no en ellas esos meros sentimientos de placer o displacer, en cualquier caso nos encontramos con que todos aquellos movimientos de la voluntad, aquel cambiante querer y no querer que, en su permanente flujo y reflujo, constituye el único objeto de la autoconciencia —o, si se quiere, del sentido interno—, está en relación general y reconocida desde todos los aspectos con lo percibido y conocido en el mundo externo. En cambio, esto último, como se dijo, no se encuentra ya en el ámbito de la *autoconciencia* inmediata, a cuyos límites, rayanos en el dominio de la *conciencia de otras cosas*, hemos llegado tan pronto como tocamos el mundo externo. Mas son los objetos percibidos en éste los que constituyen la materia y el motivo de todos aquellos movimientos y actos de la voluntad. Esto no se interpretará como una *petitio principii*: pues nadie puede negar que nuestro querer tiene siempre como objeto cosas externas a las que está dirigido, sobre las que gira y que, por lo menos, lo provocan como motivos; pues a quien esto negase, le quedaría una voluntad totalmente aislada del mundo externo y encerrada en el oscuro interior de la autoconciencia. Por ahora, sólo nos sigue resultando problemática la necesidad con la que aquellas cosas ubicadas en el mundo externo determinan los actos de la voluntad.

Así, encontramos a la autoconciencia ocupada intensa, en realidad hasta exclusivamente, con la *voluntad*. / Nuestra aten- [13]
ción se dirige ahora a ver si en ésta, su única materia, encuentra aquélla datos de los que resulte la *libertad* de aquella voluntad en el sentido arriba establecido y también el único claro y definido; a ello queremos ahora contribuir, tras habernos acercado ya considerablemente al tema aunque sólo sea bordeándolo.

[14] II. LA VOLUNTAD ANTE LA AUTOCONCIENCIA

Si un hombre *quiere*, quiere también algo: su acto de voluntad está siempre dirigido a un objeto y sólo puede pensarse en relación a él. ¿Pero qué significa querer algo? Significa: el acto de voluntad, que en principio es sólo objeto de la autoconciencia, surge con ocasión de algo que pertenece a la conciencia *de otras cosas*, o sea, que es un objeto de la facultad de conocer; objeto que, en esa relación, es denominado *motivo* y constituye la materia del acto de voluntad en tanto que éste está dirigido hacia él, es decir, se propone algún cambio en él, reacciona a él: en esa *reacción* consiste toda su esencia. De aquí se infiere ya que el acto no puede producirse sin él; pues carecería tanto de motivo como de materia. Pero surge la pregunta de si, una vez que ese objeto existe para la facultad de conocer, el acto de voluntad *tiene que* producirse también; o si, por el contrario, podría ser que no se presentase y que no se produjese ninguno, o bien uno completamente distinto e incluso diametralmente opuesto; o sea, si aquella reacción podría no producirse o, bajo circunstancias completamente iguales, resultar distinta y hasta contraria. En resumen, esto quiere decir: ¿se provoca necesariamente el acto de voluntad con el motivo? ¿O más bien la voluntad mantiene una total libertad de querer o no querer cuando aquél irrumpe en la autocon-
[15] ciencia? Aquí el concepto de la libertad se toma en aquel / sentido abstracto que se explicó arriba y se mostró como único aquí aplicable: como mera negación de la necesidad; y con ello queda fijado nuestro problema. Pero los datos para su resolución tenemos que buscarlos en la *autoconciencia* inmediata y los comprobaremos exactamente al final de su exposición; pero no cortaremos el nudo mediante una decisión sumaria, como *Descartes*, que afirmó sin más: «*Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus*» [6]. (*Princ. phil.*, I, § 41). Lo insostenible de esta afirmación lo reprochó ya *Leibniz* (*Théod.*, I, § 50 y III, § 292), quien sin embargo en este

[6] [«En cambio, somos tan conscientes de la libertad y la indeterminación que existe en nosotros que no hay nada que percibamos de forma más evidente y perfecta»].

punto fue sólo una caña oscilante en el viento y, tras las declaraciones más contradictorias, llegó finalmente al resultado de que la voluntad está inclinada por los motivos, pero no obligada por ellos. En concreto, dice: «*Omnes actiones sunt determinatae, et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat*» [7]. (Leibniz, *De libertate: Opera*, ed. Erdmann, p. 669). Esto me da ocasión de observar que no es sostenible un tal camino intermedio entre las dos alternativas arriba planteadas; y que no se puede decir, de acuerdo con una cierta deficiencia en boga, que los motivos determinan la voluntad sólo en cierta medida, que ésta sufre su influencia pero sólo hasta un cierto grado y que, por consiguiente, puede sustraerse a ellos. Pues, tan pronto como hemos otorgado causalidad a una fuerza dada, es decir, hemos sabido que actúa, en caso de eventual resistencia sólo se precisa intensificar la fuerza de acuerdo con la medida de la resistencia, y aquélla ejercerá su efecto. Aquel a quien no se le puede sobornar con 10 ducados pero vacila, se le sobornará con 100; y así, sucesivamente.

Nos dirigimos ahora con nuestro problema hacia la *autoconciencia* inmediata, en el sentido que arriba hemos establecido. ¿Qué información nos proporciona esa autoconciencia sobre aquella pregunta abstracta, o sea, sobre la aplicabilidad o no del concepto de la *necesidad* a la ocurrencia del acto de voluntad tras un motivo dado, es decir, presentado al intelecto? ¿O sobre la posibilidad o imposibilidad de que el acto no
se produzca en un caso tal? / Nos veríamos muy engañados si [16]
esperásemos de esa autoconciencia informaciones fundamentales y profundas sobre la causalidad en general y sobre la motivación en particular, como también sobre la eventual necesidad que ambas llevan consigo; pues la autoconciencia, tal y como habita en todos los hombres, es una cosa demasiado simple y limitada como para que pudiera tener voz sobre cosas semejantes: esos conceptos nacen, más bien, del entendimiento puro, que está dirigido hacia afuera, y sólo pueden discutirse ante el foro de la Razón reflexiva. En cambio, aquella autoconciencia natural, simple y hasta ingenua, no puede nunca entender la pregunta y mucho menos contestarla. Su declaración acerca de los actos de voluntad que cada uno pueda obedecer en su propio interior puede expresarse, si se la despoja de todo lo extraño e inesencial y se la reduce a su desnudo contenido, más o menos así: «Yo puedo querer, y cuando yo quiera una acción, los miembros móviles de mi cuerpo la realizarán inmediatamente, en cuanto yo quiera, de forma totalmente indefectible». Esto, en breve, significa: «*Puedo hacer lo que quiero*». La declaración de la autoconciencia inmediata no va más allá, al margen de cómo se aplique y en qué forma se plantee la pregunta. Así, su afirmación se refiere siempre al *poder obrar de acuerdo con la voluntad*: pero éste es el concepto de la libertad empírico, originario y popular que se estableció al principio, y según el cual *libre* significa «*acorde con la voluntad*». Esta libertad la afirmará la autoconciencia incondicionalmente. Pero no es por ella por lo que preguntamos. La autoconciencia afirma la libertad del *hacer* bajo el supuesto del *querer*: mas lo que se cuestiona es la libertad del *querer*. Estamos investigando la relación del querer mismo con el motivo: pero, a este respecto, aquella afirmación «puedo hacer lo que quiero» no contiene nada. La dependencia de nuestro obrar, es decir, de nuestras acciones corporales respecto de nuestra voluntad, dependencia que la autoconciencia efectivamente afirma, es algo completamente distinto de la independencia de nuestros actos de voluntad respecto de las circunstancias exteriores, que constituiría la libertad de la voluntad; pero la autoconciencia no puede afirmar nada sobre ésta, porque queda fuera de su esfera; pues la libertad de la voluntad
[17] concierne a la relación causal del / mundo externo (que nos es dado como conciencia de otras cosas) con nuestras resoluciones; pero la autoconciencia no puede juzgar la relación de lo que queda totalmente fuera de su dominio con lo que queda dentro de él. Porque ninguna potencia cognoscitiva puede establecer una relación, uno de cuyos miembros no le puede ser dado de ninguna manera. Y es evidente que los *objetos* del querer, que precisamente determinan el acto de voluntad, se hallan fuera de los límites de la *autoconciencia*, en la conciencia *de otras cosas*; lo que está en cuestión es, exclusivamente, el acto de voluntad *en* la conciencia de otras cosas y según la

[7] [«Todas las acciones son determinadas y nunca indiferentes, porque siempre se da una razón que inclina, pero no obliga, a que resulten así más bien que de otra manera»].

relación causal de éstas con él. El único asunto de la autoconciencia es el acto de voluntad y el absoluto dominio de ésta sobre los miembros del cuerpo, que es a lo que propiamente se refiere el «lo que yo quiero». Además, es sólo el uso de ese dominio, es decir, *la acción*, la que lo caracteriza como acto de voluntad incluso para la propia autoconciencia. Pues mientras el acto está en gestación, se llama *deseo*, cuando está realizado, *resolución*; pero únicamente la *acción* demuestra a la autoconciencia que se trata, efectivamente, de una resolución; pues, hasta llegar a ella, el acto es cambiante. Y aquí nos encontramos ya con la fuente principal de aquella apariencia, efectivamente innegable, en virtud de la cual el ingenuo (es decir, filosóficamente inculto), opina que, en un caso dado, le serían posibles actos de voluntad opuestos; y apela insistentemente a su autoconciencia que, opina él, así lo afirma. Él confunde desear con querer. Él puede *desear* cosas opuestas [8]; pero sólo puede *querer* una de ellas: y cuál de ellas sea lo manifiesta, también a la autoconciencia, exclusivamente *la acción*. Precisamente por eso, la autoconciencia no puede contener en sí nada acerca de la necesidad legal en virtud de la cual, de dos deseos opuestos, uno y no el otro se convertirá en acto de voluntad y acción; pues ella se entera del resultado totalmente *a posteriori* y no lo conoce *a priori*. Ante ella remontan y descienden, alternos y repetidos, deseos opuestos con sus motivos: de cada uno de éstos, ella afirma que se convertirá en acción si se convierte en un acto de voluntad. Pues para cada uno de ellos existe, ciertamente, esta última posibilidad
puramente *subjetiva*, y en ella consiste precisamente el / «pue- [18]
do hacer lo que quiero». Pero esa posibilidad *subjetiva* es del todo hipotética: significa simplemente: «*Si* quiero esto, puedo *hacerlo*». Pero la determinación del querer que se requiere no se encuentra ahí; porque la autoconciencia contiene meramente el querer y no las razones determinantes del querer, que se encuentran en la conciencia de otras cosas, es decir, en la facultad de conocer. Es, en cambio, la posibilidad *objetiva* la que decide: pero ésta se encuentra fuera de la autoconciencia, en el mundo de los objetos, a los que pertenecen el motivo y el hombre en cuanto objeto: por lo que es ajena a la autocon-

[8] Sobre esto véase *Parerga*, vol. 2, § 327 de la primera edición.

ciencia y pertenece a la conciencia de otras cosas. Aquella posibilidad *subjetiva* es semejante a la de producir chispas que tiene la piedra y que, sin embargo, está condicionada por el acero, al que se adscribe la posibilidad *objetiva*. Volveré sobre el particular desde el otro aspecto en el apartado siguiente, donde consideraremos la voluntad, no ya desde dentro como aquí, sino desde fuera, e investigaremos así la posibilidad *objetiva* del acto de voluntad: entonces, una vez que el asunto haya sido examinado desde dos aspectos distintos, obtendrá su total claridad y será también ilustrado mediante ejemplos.

Así pues, el sentimiento de que «puedo hacer lo que quiero» que se encuentra en la autoconciencia, nos acompaña constantemente; sin embargo, sólo significa que las resoluciones o los actos decididos por nuestra voluntad, aun surgiendo en la oscura profundidad de nuestro interior, emergerán siempre inmediatamente en el mundo intuitivo, ya que a él pertenece nuestro cuerpo así como todo lo demás. Esa conciencia forma el puente entre mundo interno y mundo externo que, en otro caso, quedarían separados por un abismo sin fondo; pues, en tal caso, en el último se encontrarían como objetos meras intuiciones independientes de nosotros en todos los sentidos, en el primero actos de voluntad puramente estériles y meramente sentidos. Si se le preguntase a un hombre ingenuo, expresaría aquella conciencia inmediata, que a menudo se considera como conciencia de esa supuesta libertad de la voluntad, aproximadamente así: «Puedo hacer lo que quiero: si quiero ir a la izquierda, voy a la izquierda: si quiero ir a la derecha, voy a la derecha. Ello depende exclusivamente de mi voluntad: o sea, que soy libre». Esa afirmación es, en efecto, totalmente verdadera y correcta: sólo que en ella la voluntad se encuentra ya
[19] en el su/puesto: es decir, la afirmación asume que la voluntad
se ha decidido ya: así que por esa vía no se puede decidir nada acerca de su propia libertad. Pues la afirmación no habla en absoluto de la dependencia o independencia de la *ocurrencia* del acto de voluntad mismo, sino sólo de *las consecuencias* de ese acto en cuanto ocurre; o, por hablar más exactamente, de su inevitable manifestación como acción corporal. Pero es la sola conciencia que subyace en el fondo de esa afirmación la que permite al ingenuo, es decir, al hombre filosóficamente inculto —que, en cambio, puede ser un gran entendido en

otras materias—, considerar la libertad de la voluntad como algo tan inmediatamente cierto que la expresa como una verdad indubitable y no puede en absoluto creer que los filósofos duden en serio de ella; sino que, en su interior, piensa que todo el discurso sobre el tema es un mero ejercicio de esgrima de la dialéctica escolástica y, en el fondo, una diversión. Pero justo porque la importante certeza que se le ofrece a través de la conciencia le queda siempre tan a mano; y, además, porque el hombre, en cuanto ser primaria y esencialmente práctico y no teórico, tiene siempre una conciencia mucho más clara del aspecto activo de sus actos de voluntad, es decir, de su eficacia, que del *pasivo*, es decir, de su dependencia: precisamente por eso, resulta difícil hacer captar al hombre filosóficamente inculto el sentido propio de nuestro problema y conseguir que comprenda que la pregunta no es por las *consecuencias*, sino por las *razones* de su correspondiente querer; su *obrar* depende única y totalmente de su *querer*. Pero ahora exijamos saber de qué depende *su querer mismo*, si de nada en absoluto o de algo. Él puede, en efecto, *hacer* una cosa si quiere; y exactamente igual puede, si quiere, *hacer* la otra; pero ahora debe meditar si es también capaz de *querer* lo uno como lo otro. Con este propósito, se le plantea al hombre la pregunta más o menos así: «¿Puedes verdaderamente, entre dos deseos opuestos que surgen en ti, corresponder igualmente al uno que al otro? Por ejemplo, en el caso de una elección entre la posesión de dos objetos mutuamente excluyentes, ¿puedes igualmente preferir el uno y el otro?». Aquí dirá: «Quizá me resulte difícil la elección: pero siempre dependerá únicamente de mí, / y de [20]
ninguna otra fuerza, el que *quiera* elegir el uno o el otro: porque tengo total libertad de elegir el que *quiera* y en eso siempre seguiré únicamente mi *voluntad*». Y si ahora decimos: «Pero tu querer mismo, ¿de qué depende?», entonces el hombre responde, de acuerdo con la autoconciencia: «¡De nada más que de mí! Puedo querer lo que quiera: lo que yo quiero, eso quiero yo». Y dice esto último, sin proponerse la tautología ni basarse, siquiera en lo más hondo de su conciencia, en el principio de identidad, sólo en virtud del cual es eso verdad. Sino que, presionado aquí al máximo, habla de un querer de su querer, que es como si hablase de un yo de su yo. Se le ha reconducido al núcleo de su autoconciencia, donde encuentra

indiferenciables su yo y su voluntad, pero no le queda nada para juzgar sobre ambos. La cuestión de si, en aquella elección, su *mismo querer* lo uno y no lo otro —dado que su persona y el objeto de la elección se toman aquí como dados—, podría de alguna forma resultar distinto de lo que en último término resulta; o si, por medio de los datos presentados, el querer está tan necesariamente establecido como el que en un triángulo el lado mayor se encuentra frente al ángulo mayor: ésta es una cuestión que se halla tan alejada de la *autoconciencia* natural, que no resulta ni siquiera comprensible para ella, por no hablar de que pudiera contener la respuesta a ella, desarrollada o sólo en germen, y le bastase con emitirla ingenuamente. Así, el hombre ingenuo pero filosóficamente inculto, todavía ante la perplejidad que le tiene que producir la pregunta si realmente la ha entendido, buscará refugiarse tras aquella certeza inmediata «lo que quiero puedo hacerlo y quiero lo que quiero», tal y como antes se dijo. Lo volverá a intentar siempre, innumerables veces; de modo que seguirá siendo difícil detenerle ante la verdadera pregunta, de la que siempre busca escapar. Y no se le puede tomar a mal: pues la pregunta es, en verdad, altamente delicada. Toca, con mano inquisitiva, en la esencia más interna del hombre: quiere saber si también él, igual que todo lo demás en el mundo, es un ser decidido de una vez por
[21] todas por su propia índole; / un ser que, como cualquier otro en la naturaleza, tiene sus propiedades determinadas y persistentes, de las que nacen necesariamente sus reacciones a los motivos externos que se presentan, reacciones que comportan un carácter en ese aspecto inmodificable, y que, en aquello que acaso pudiera ser modificable en ellas, quedan totalmente a merced de la determinación por motivos externos; o si él constituye la única excepción de toda la naturaleza. Pero si, finalmente, se consigue detenerle ante esa pregunta tan delicada y dejarle claro que aquí estamos investigando el origen de su acto de voluntad mismo, la eventual regla o total ausencia de normatividad de su surgimiento, entonces uno descubrirá que la autoconciencia inmediata no contiene ninguna información al respecto, ya que el hombre ingenuo se aparta aquí de ella y manifiesta su perplejidad con meditaciones e intentos de explicación de todo tipo, cuyos fundamentos intenta tomar, bien de la experiencia, tal y como la ha vivido en él y en otros, bien

de reglas generales del entendimiento; pero con la inseguridad y la vacilación de sus explicaciones, muestra que su autoconciencia inmediata no proporciona ninguna información acerca de la pregunta correctamente entendida, al modo como, hace un momento, la tenía enseguida dispuesta para la pregunta erróneamente entendida. Esto se debe, en último término, a que es la voluntad del hombre la que constituye su propio yo, el verdadero núcleo de su ser: por eso, ella es el fundamento de su conciencia, en tanto que algo verdaderamente dado y existente más allá de lo cual no puede ir. Pues ella es como quiere y quiere como es. Por eso, preguntarle si podría también querer de otra manera que de la que quiere, significa preguntarle si podría también ser otra que ella misma: y eso no lo sabe. Precisamente por eso, el filósofo, que no se diferencia de aquel ingenuo más que por el entrenamiento, si quiere llegar a la claridad en este difícil asunto tiene que dirigirse, como última instancia y única competente, a su entendimiento, que proporciona conocimientos *a priori*; a la Razón, que reflexiona sobre ellos; y a la experiencia, que le presenta su obrar y el de los otros para la interpretación y el control de tal conocimiento intelectual; la decisión de aquella instancia no será, desde luego, tan fácil, inmediata y simple como la de la autoconciencia, pero vendrá al caso / y bastará. Es la inteligen- [22] cia la que ha lanzado la pregunta, y ella debe contestarla.

Por otro lado, no nos debe asombrar que la autoconciencia inmediata no nos pueda mostrar ninguna respuesta a aquella pregunta abstrusa, especulativa, difícil y delicada. Pues aquélla es una parte muy reducida de nuestra conciencia total que, en su oscuro interior, está abocada con todas sus fuerzas cognoscitivas objetivas completamente hacia afuera. Todos sus conocimientos totalmente seguros, es decir, conocidos *a priori*, afectan sólo al mundo externo; ella puede decidir con seguridad, de acuerdo con ciertas reglas generales que en ella misma radican, qué es posible, qué imposible y qué necesario allá afuera; y, de este modo, da origen *a priori* a la matemática pura, la lógica pura e incluso a los fundamentos puros de la ciencia natural. En un primer momento, la aplicación de sus formas conocidas *a priori* a los datos presentados en la percepción sensorial, le proporciona el mundo intuitivo, real y, con él, la experiencia: posteriormente, la aplicación de la lógica y de la

capacidad de pensar subyacente a ella a aquel mundo externo, le suministrará los conceptos, el mundo del pensamiento y con él, a su vez, las ciencias, sus resultados, etc. Así, *allí fuera* se encuentra ante su mirada gran luz y claridad. Pero *dentro* está oscuro como un telescopio bien ennegrecido: ningún principio *a priori* ilumina la noche de su propio interior; sino que esos faros irradian sólo hacia afuera. Como arriba se explicó, ante el llamado sentido interno no se encuentra más que la propia voluntad, a cuyos movimientos han de reducirse también en realidad todos los llamados «sentimientos internos». Pero todo lo que proporciona esa percepción interna de la voluntad se retrotrae, como se mostró, al querer y no querer, junto con aquella elogiada certeza «Lo que *quiero*, puedo *hacerlo*», que propiamente significa: «Cada acto de mi voluntad lo veo inmediatamente (de una forma totalmente incomprensible para mí) presentarse como una acción de mi cuerpo»; y que, tomada exactamente, es una proposición empírica para el sujeto cognoscente. Más allá de esto, no hay aquí nada que encontrar. O sea, que el tribunal implicado es incompetente en la cuestión planteada: ésta, en su verdadero sentido, no puede ser trasladada ante él porque él no la entiende.

[23] Resumo ahora otra vez, en una locución breve y simple, la respuesta obtenida en la autoconciencia a nuestra pregunta. La *autoconciencia* de cada uno afirma muy claramente que uno puede hacer lo que quiera. Y, dado que también pueden pensarse acciones totalmente opuestas como *queridas* por él, se sigue que también puede hacer lo contrario, *si quiere*. Pero esto lo confunde el entendimiento rudo con el hecho de que, en un caso dado, pueda también *querer* lo contrario, y a esto le llama *libertad de la voluntad*. Mas el que él, en un caso dado, pueda *querer* lo contrario, no está estrictamente contenido en la anterior afirmación; sino sólo el que, de dos acciones contrarias, si él *quiere ésta*, puede hacerla y, si *quiere aquélla*, puede hacerla igualmente: pero por esta vía no se resuelve si, en un caso dado, *puede querer* una igual que la otra; sino que eso es objeto de una investigación más profunda que la que puede ser decidida por la mera autoconciencia. La fórmula más breve, bien que escolástica, de ese resultado, rezaría: la afirmación de la autoconciencia afecta a la voluntad sólo *a parte post*; la pregunta por la libertad, en cambio, *a parte ante*.

Así que aquella indiscutible afirmación de la autoconciencia: «Puedo hacer lo que quiero», no contiene ni decide absolutamente nada sobre la libertad de la voluntad, que consistiría en que ninguno de los actos de voluntad mismos, en un caso individual aislado, o sea, en un carácter individual dado, estaría determinado necesariamente por las circunstancias externas en las que se encuentre el hombre en cuestión, sino que podría resultar así o también de otra manera. Pero sobre esto la autoconciencia permanece completamente muda: pues el tema queda totalmente fuera de su ámbito, ya que reside en la relación causal entre el mundo externo y el hombre. Si se pregunta a un hombre de sano entendimiento pero sin formación filosófica, en qué consiste la libertad de la voluntad que él afirma con tanta seguridad sobre la base de la información de su autoconciencia, contestará: «En que puedo hacer lo que quiero, en la medida en que no estoy físicamente obstaculizado». O sea, que de lo que él habla es siempre de la relación de su *hacer* con su *querer*. Pero ésta es aún, como se mostró en el primer apartado, la mera libertad *física*. Si se sigue preguntando si él / entonces, en un caso dado, puede *querer* tanto [24] una cosa como su contraria, él, desde luego, en un primer fervor, lo afirmará: pero en cuanto empiece a captar el sentido de la pregunta, comenzará a vacilar, caerá finalmente en la inseguridad y la confusión y, desde ellas, preferirá salvarse tras su tema «Puedo hacer lo que quiero» y lo atrincherará frente a toda razón y todo razonamiento. Pero la respuesta correcta a su tema, según yo espero dejar fuera de duda en el siguiente apartado, rezaría: pero tú, en cada instante dado de tu vida, sólo puedes *querer* una cosa determinada, y absolutamente nada más que ésa».

La pregunta de la Real Sociedad estaría en realidad contestada ya y, por cierto, negativamente, con la discusión mantenida en este apartado; si bien lo estaría sólo en la cuestión principal, ya que también esa explicación del hecho en la autoconciencia se completará algo en lo que sigue. Pero también para nuestra respuesta negativa hay, en *un* caso, una comprobación. En concreto, si ahora nos dirigimos con la pregunta a aquella autoridad que en lo precedente demostramos como la única competente, a saber: el entendimiento puro, la Razón que reflexiona sobre los datos de éste y la experiencia que nace

como consecuencia de ambos; y si la decisión de éstos resultara acaso ser que no existe en absoluto un *liberum arbitrium* sino que la acción del hombre, como todo lo demás en la naturaleza, ocurre en todos los casos dados como un efecto que se produce necesariamente; entonces eso nos proporcionaría la certeza de que en la autoconciencia inmediata *ni siquiera pueden radicar* datos a partir de los cuales pueda demostrarse el cuestionado *liberum arbitrium;* con lo cual, a través de la inferencia *a non posse ad non esse* [9], que es la única vía posible para establecer *a priori* verdades *negativas*, nuestra decisión obtendría una fundamentación racional a añadir a las empíricas hasta ahora presentadas; con lo que entonces quedaría asentada con doble seguridad. Pues no puede aceptarse como posible una firme contradicción entre las declaraciones inmediatas de la autoconciencia, por un lado, y los resultados de los principios fundamentales del entendimiento puro unidos
[25] a su aplicación a la experiencia, por otro: / la nuestra no puede ser una tal autoconciencia engañosa. Con lo que se puede observar que la presunta antinomia planteada por *Kant* sobre este tema no debe resolverse, ni siquiera en él mismo, aduciendo que la tesis y la antítesis surgen de distintas fuentes de conocimiento, la una de declaraciones de la autoconciencia, la otra de la Razón y la experiencia; sino que tesis y antítesis argumentan ambas a partir de razones presuntamente objetivas; pero la tesis no se basa en nada más que en la Razón perezosa, es decir, en la necesidad de pararse alguna vez en el regreso; en cambio, la antítesis cuenta verdaderamente con todas las razones objetivas.

Pero esa investigación *indirecta* a realizar ahora, y que se mantiene en el campo de la facultad de conocer y del mundo externo que ante ella se encuentra, reflejará al mismo tiempo mucha luz sobre la investigación *directa* hasta aquí realizada; y así servirá de complemento a aquélla, al desvelar los engaños naturales que surgen de la falsa interpretación de aquella afirmación tan sumamente simple de la autoconciencia, en los casos en que ésta entra en conflicto con la conciencia de otras cosas, que es la facultad de conocer y radica en uno y el mismo sujeto que la autoconciencia. En efecto, sólo al final de esta

9 [«De la imposibilidad a la inexistencia»].

investigación indirecta se nos hará alguna luz sobre el verdadero sentido y contenido de aquel «Yo quiero» que acompaña todas nuestras acciones, así como sobre la conciencia de la originariedad y espontaneidad en virtud de las cuales ellas son *nuestras* acciones; con ello, quedará completada la investigación directa desarrollada hasta ahora.

III. LA VOLUNTAD ANTE LA CONCIENCIA DE OTRAS COSAS [26]

Si ahora nos dirigimos con nuestro problema a la facultad de conocer, sabemos de antemano que, dado que esa facultad está esencialmente dirigida hacia afuera, la voluntad no puede ser un objeto de percepción inmediata para ella como lo era para la autoconciencia que, sin embargo, se mostró incompetente en nuestro tema; sino que aquí sólo pueden ser considerados los *seres* dotados de voluntad que están presentes a la facultad de conocer como fenómenos objetivos y externos, es decir, como objetos de la experiencia; y como tales han de ser ahora investigados y juzgados, en parte de acuerdo con reglas universales, ciertas *a priori* y fijadas para la experiencia en general según su posibilidad, y en parte de acuerdo con los hechos que la experiencia acabada y realmente presente suministra. Así que no nos las vemos ya aquí, como antes, con la *voluntad* misma tal y como se manifiesta al sentido interno, sino con los *seres* volentes, *movidos por la voluntad*, que son objetos del sentido externo. Si, de este modo, nos encontramos en la desventaja de tener que considerar el objeto propio de nuestra investigación sólo mediatamente y a mayor distancia, ese inconveniente quedará superado por la ventaja de que ahora nos podemos servir en nuestra investigación de un órgano mucho más perfecto que la oscura, sórdida y unilateral autoconciencia directa, el llamado sentido interno: / nos serviremos del *entendimiento*, provisto de todos los sentidos externos y de todas las facultades para la comprensión *objetiva*. [27]

Como la forma más general y esencial de ese entendimiento, encontramos la *ley de la causalidad*: pues sólo por medio de ella tiene lugar la intuición del mundo externo real, ya que en ella concebimos las afecciones y cambios sentidos en nuestros órganos sensoriales enseguida e inmediatamente como *«efectos»*; y sin instrucción, enseñanza ni experiencia, realizamos instantáneamente el tránsito desde ellos a sus *«causas»*, las cuales entonces, justamente en virtud de este proceso intelectual, se presentan como *objetos en el espacio* [10]. De aquí se infiere incontrovertiblemente que la *ley de causalidad* nos es conocida *a priori*, por tanto, como *necesaria* con respecto a la posibilidad de toda experiencia en general; y ello, sin necesidad de la demostración indirecta, complicada y hasta insuficiente que ofreció *Kant* de esta importante verdad. La ley de causalidad se establece *a priori* como la regla general a la que están sometidos todos los objetos reales del mundo externo sin excepción. Esta carencia de excepción se la debe precisamente a su aprioridad. La ley se refiere esencial y exclusivamente a *cambios* y dice que siempre que en el mundo objetivo, real, material, cualquier cosa, sea grande o pequeña, *cambia* mucho o poco, necesariamente tiene que haber *cambiado antes* también alguna otra cosa; y para que *ésta cambie* tiene a su vez que haber cambiado otra *antes que ella*; y así hasta el infinito, sin que se pueda alcanzar a ver y ni siquiera pensar como posible, por no hablar de suponer, algún punto de partida de esta serie regresiva de cambios que llena el tiempo como la materia el espacio. Pues la pregunta que se repite incansablemente: «¿Qué suscitó ese cambio?», no concede jamás al entendimiento un último punto de descanso, por mucho que se pueda cansar: por eso, una causa primera es justo tan impensable como un comienzo del tiempo o un límite del espacio. La ley de causalidad dice nada menos que cuando el cambio
[28] anterior —*la cau/sa*—, ha sucedido, el posterior así producido —*el efecto*— tiene que suceder ineludiblemente, con lo que se produce *necesariamente*. Mediante ese carácter de *necesidad*, la ley de causalidad se acredita como una forma del *principio de razón*, que es la forma más general de nuestra facultad total de conocer y que, al igual que se presenta en el mundo real como causalidad, lo hace en el mundo del pensamiento como ley lógica de la razón de conocer, y también en el espacio vacío, pero intuido *a priori*, como ley de la dependencia es-

[10] El desarrollo pormenorizado de esta doctrina se encuentra en el Tratado sobre el Principio de razón, § 21 de la segunda edición.

trictamente necesaria de la posición de todas sus partes unas respecto de otras; demostrar especial y detalladamente esa dependencia necesaria constituye el único tema de la geometría. Por todo ello, tal y como ya he explicado al principio, *ser necesario* y *ser consecuencia de una razón dada* son conceptos intercambiables.

Así pues, todos los *cambios* que suceden en las cosas objetivas que se encuentran en el mundo externo real están sometidos a la ley de la *causalidad* y, por lo tanto, ocurren, cuando y donde ocurren, siempre de forma *necesaria* e inevitable. A esto no puede darse ninguna excepción, ya que la regla es cierta *a priori* para toda posibilidad de la experiencia. Pero por lo que se refiere a su *aplicación* a un caso dado, sólo cabe preguntar si en él se trata de un *cambio* de un objeto real dado en la experiencia externa: en la medida en que lo sea, sus cambios están sujetos a la aplicación de la ley de la causalidad, es decir, tienen que ser producidos por una causa y, justo por ello, *de manera necesaria*.

Si ahora nos acercamos más a esa experiencia misma con nuestra regla general, cierta *a priori* y, por lo tanto, válida sin excepción para toda experiencia posible; y si consideramos los objetos reales dados en esa experiencia, a cuyos eventuales cambios se refiere nuestra regla, entonces observamos enseguida en esos objetos algunas diferencias principales muy profundas, según las cuales se clasifican desde hace tiempo: en efecto, de entre los objetos una parte son inorgánicos, es decir, inanimados, y otra parte orgánicos, es decir, vivos; y de éstos, a su vez, una parte son plantas y otra animales. Además, a estos últimos los encontramos, si bien esencialmente semejantes unos a otros y en correspondencia con su concepto, en una escala de la perfección sumamente diversa y finamente mati/zada, [29] desde los que son aún cercanos a las plantas y difícilmente distinguibles de ellas hasta los más perfectos y plenamente correspondientes al concepto del animal: en la cima de esa escala vemos al hombre, a nosotros mismos.

Si ahora, sin dejarnos equivocar por esa diversidad, consideramos todos esos seres en conjunto sólo en cuanto objetos reales de la experiencia y, de acuerdo con ello, procedemos a aplicar nuestra ley de la causalidad cierta *a priori* para toda experiencia a los cambios que pudieran producirse en tales seres, entonces encontraremos que, en efecto, la experiencia resulta en todo caso acorde con la ley cierta *a priori*; sin embargo, a la gran *diversidad* esencial de todos aquellos objetos de experiencia que se ha recordado le corresponde también una pertinente modificación de la forma en que la causalidad prevalece sobre ellos. Más de cerca: de acuerdo con la triple diferencia entre cuerpos inorgánicos, plantas y animales, la causalidad que rige todos sus cambios se muestra igualmente en tres formas, a saber: como *causa* en el sentido más estricto de la palabra, como *estímulo* o como *motivación*; y ello sin que por esa modificación quede mermada en lo mínimo su validez *a priori* y, en consecuencia, la necesidad que ella establece en el resultado.

La *causa* en el más estricto sentido de la palabra es aquella en virtud de la cual se producen todos los cambios mecánicos, físicos y químicos de los objetos de experiencia. En todos los casos se caracteriza por dos rasgos: primero, que en ella encuentra su aplicación la tercera ley fundamental de Newton «acción y reacción son iguales»: es decir, el estado precedente, que se llama causa, experimenta un cambio igual al del siguiente, que se llama efecto. Segundo, que, de acuerdo con la segunda ley de Newton, el grado del efecto es siempre exactamente proporcional al de la causa; por consiguiente, una intensificación de ésta produce también una intensificación igual de aquél; de modo que, con sólo conocer el tipo de acción, a partir del grado de la intensidad de la causa se puede enseguida saber, medir y calcular también el grado del efecto, y viceversa. Sin embargo, en la aplicación empírica de esta segunda carac-
[30] te/rística no se puede confundir el efecto propiamente dicho con su fenómeno visible. Por ejemplo: no puede esperarse que, en el caso de la compresión de un cuerpo, su volumen disminuya inmediatamente en la proporción en que aumenta la fuerza compresora. Pues el espacio en que se hace entrar al cuerpo disminuye, por lo tanto, la resistencia aumenta: y, si bien aquí el efecto propiamente dicho, que es la condensación, crece realmente conforme a la causa, como dice la ley de Mariotte, esto no se puede comprender a partir de su fenómeno visible. Además, en muchos casos, dentro de ciertos y determinados grados de influjo, todo el tipo de acción cambiará de una vez porque cambia también la forma de la reacción; pues su forma

anterior, en un cuerpo de tamaño finito, se agota; así, por ejemplo, el calor transmitido al agua provoca, hasta un cierto grado, calentamiento, pero más allá de ese grado, sólo rápida evaporación: mas en ella se produce de nuevo la misma relación entre el grado de la causa y el del efecto, y así ocurre en muchos casos. Tales *causas en el más estricto sentido* son las que originan los cambios de todos los cuerpos *inanimados, es decir, inorgánicos*. El conocimiento y suposición de causas de este tipo rige la consideración de todos los cambios que son objeto de la mecánica, la hidrodinámica, la física y la química. Por lo tanto, el estar determinado exclusivamente por causas de ese tipo es la única característica propia y esencial de un cuerpo inorgánico o inanimado.

El segundo tipo de las causas es el *estímulo*, es decir, aquella causa que, en primer lugar, no sufre *ninguna* reacción relacionada con la acción; y, en segundo lugar, aquella entre cuya intensidad y la intensidad del efecto no se encuentra proporción alguna. En consecuencia, el grado del efecto no puede aquí ser medido y determinado de antemano según el grado de la causa: más bien, un pequeño incremento del estímulo puede causar uno muy grande del efecto o también, a la inversa, suprimir el efecto anterior o hasta producir uno opuesto. Por ejemplo, es sabido que las plantas pueden ser estimuladas a un crecimiento extraordinariamente rápido con el calor, o también añadiendo cal a la tierra, actuando aquellas causas como estímulos de su fuerza vital: sin embargo, si se sobrepasa en un poco el grado adecuado del estímulo, / el resultado será, [31]
en lugar de la vida acrecentada y activada, la muerte de la planta. Igualmente, podemos tensar y activar considerablemente nuestras fuerzas espirituales con vino u opio: pero si se supera la justa medida del estímulo, el resultado será exactamente el contrario. Este tipo de causas, o sea, los *estímulos*, son los que determinan todos los cambios de los organismos *como tales*. Todos los cambios y desarrollos de las plantas, así como todos los cambios meramente orgánicos y vegetativos o funciones de los cuerpos animales, se efectúan a partir de *estímulos*. De este modo actúa sobre ellos la luz, el calor, el aire, la nutrición, todos los fármacos y contactos, la fecundación, etc. Mientras que la vida de los animales tiene aún una esfera completamente distinta, de la que enseguida hablaré, toda la

vida de las *plantas* se realiza exclusivamente a partir de *estímulos*. Toda su asimilación, su crecimiento, su tendencia hacia la luz con la corola y hacia mejor suelo con las raíces, su fructificación, germinación, etcétera, es cambio a partir de *estímulos*. En pocas especies aisladas se añade aún un rápido movimiento característico que, igualmente, resulta sólo de estímulos, y a causa del cual son, sin embargo, denominadas plantas sensitivas. Como es sabido, éstas son principalmente la *Mimosa pudica*, *Hedysarum gyrans* y *Dionaea muscipula*. El estar determinado exclusivamente y sin excepción por *estímulos* es lo característico de las plantas. Por lo que son *plantas* todos los cuerpos cuyos movimientos y cambios característicos adecuados a su naturaleza resultan siempre y exclusivamente de *estímulos*.

El tercer tipo de causas motoras es el que señala el carácter de los *animales:* es la *motivación*, es decir, la causalidad que pasa por el *conocer*. Ésta surge, dentro de la escala de los seres naturales, en el punto donde el ser más complejo y por ello poseedor de más numerosas necesidades, no puede ya satisfacerlas simplemente con ocasión del estímulo, al que hay que aguardar; sino que tiene que estar en condiciones de elegir, adoptar e incluso buscar el medio de la satisfacción. Por eso, en los seres de este tipo, en lugar de una mera receptividad para los *estímulos* y el movimiento a partir de ellos, se presenta la receptividad a los *motivos*, es decir, una capacidad de representación, un intelecto en innumerables gradaciones de perfec-
[32] ción, que materialmente / aparece como sistema nervioso y cerebro; y justo con ello se presenta la conciencia. Es sabido que a la vida animal sirve de base una vida vegetativa que, como tal, ocurre sólo a base de *estímulos*. Pero todos los movimientos que el animal ejecuta *como animal* y que, precisamente por ello, dependen de lo que la fisiología llama *funciones animales*, ocurren como consecuencia de un objeto conocido, o sea, *a base de motivos*. Según ello, es un *animal* todo cuerpo cuyos movimientos y cambios externos característicos y acordes con su naturaleza resultan siempre de *motivos*, es decir, de ciertas *representaciones* presentes a la conciencia que ya aquí se supone. Al margen de las infinitas gradaciones que la capacidad de representación y con ella la conciencia puedan tener dentro de la serie de los animales, en cada uno de ellos

existe tanta como para que el motivo se le presente y ocasione el movimiento: con lo cual, la fuerza motora interna, cuya exteriorización individual es provocada por el motivo, se manifiesta a la autoconciencia ahora existente como aquello a lo que designamos con la palabra *voluntad*.

Pero nunca puede caber duda, ni siquiera para la observación externa que constituye aquí nuestro punto de vista, de si un cuerpo dado se mueve por *estímulos* o por *motivos*: así de manifiestamente distinta es la forma de actuar de un estímulo y la del motivo. Pues el estímulo actúa siempre por contacto inmediato o incluso por introsuscepción; y, aun en los casos en que no es visible, como cuando el estímulo es el aire, la luz o el calor, se delata en que el efecto tiene una inequívoca proporción con la duración e intensidad del estímulo, si bien esa relación no permanece igual en todos los grados del estímulo. En cambio, en los casos en que un *motivo* causa el movimiento, todas aquellas diferencias quedan completamente suprimidas. Pues aquí el medio propio y más próximo del influjo no es la atmósfera, sino única y exclusivamente el *conocimiento*. El objeto que actúa como motivo no necesita más que ser *percibido*, *conocido*; con lo cual, da lo mismo durante cuánto tiempo ha entrado en la apercepción, si de cerca o de lejos y con qué claridad. Todas esas diferencias no cambian aquí en absoluto el grado del efecto: en cuanto el objeto es percibido, actúa de igual manera, suponiendo que sea, en general, / un [33]
fundamento de determinación de la voluntad a excitar aquí. Pues también las causas físicas y químicas, y asimismo los motivos, actúan sólo en la medida en que el cuerpo a afectar sea *receptivo* a ellos. Precisamente, he dicho «de la voluntad a excitar aquí»: pues, como ya se mencionó, lo que realmente confiere al motivo la fuerza de actuar, el resorte oculto del movimiento que él suscita, se le manifiesta aquí interna e inmediatamente al ser mismo como aquello que la palabra *voluntad* designa. En el caso de los cuerpos que se mueven exclusivamente por estímulos (plantas), llamamos a aquella interna condición dominante fuerza vital; en los cuerpos que se mueven sólo por causas en el más estricto sentido, la llamamos fuerza natural o cualidad: ella está siempre supuesta por las explicaciones como lo inexplicable; porque aquí no hay en el interior del ser ninguna autoconciencia para la que ella resulte

inmediatamente accesible. La cuestión de si —en el caso de que, prescindiendo del *fenómeno en general*, se quisiera investigar tras él lo que *Kant* llama la cosa en sí— esa condición interna de la reacción a causas externas que radica en tales seres inconscientes, incluso inanimados, sería acaso idéntica en su esencia a aquello a lo que nosotros llamamos *voluntad*, tal y como un filósofo reciente nos ha querido demostrar: esta cuestión la dejo planteada, sin querer, no obstante, contradecir directamente a éste [11].

No puedo, en cambio, dejar sin explicar la diferencia que origina en la motivación el elemento distintivo de la conciencia humana frente a la conciencia animal. Éste, al que propiamente se refiere la palabra «Razón», consiste en que el hombre no es, como el animal, meramente capaz de una concepción *intuitiva* del mundo externo, sino que puede también abstraer de ella conceptos generales (*notiones universales*), que designa con palabras para poder fijarlos y consolidarlos en su conciencia sensible; de este modo, realiza innumerables combinaciones que, si bien se refieren siempre, al igual que los conceptos de los que ellas constan, al mundo intuitivamente conocido, constituyen propiamente aquello a lo que se llama *pensar* y con lo
[34] que / se hacen posibles las grandes ventajas del género humano frente a todos los demás, a saber: el lenguaje, la reflexión, la retrospectiva a lo pasado, la preocupación por lo futuro, la intención, la premeditación, la acción planeada y común de muchos, el Estado, las ciencias, las artes, etc. Todo esto se basa en la única capacidad no intuitiva, abstracta, de tener representaciones generales a las que se denomina *conceptos* (es decir, esencias de las cosas), ya que cada uno de ellos concibe en sí muchos individuos. De esta capacidad carecen los animales, incluso los más listos: por eso no tienen más que representaciones *intuitivas* y, por consiguiente, conocen sólo lo directamente presente, viven sólo en el presente. Los motivos por los que se mueve su voluntad tienen, por tanto, que ser siempre intuitivos y presentes. Pero la consecuencia de esto es que les está permitida una *elección* extremadamente pequeña: la que se plantea únicamente entre las cosas que se presentan intuitiva-

[11] Se entiende que aquí me refiero a mí mismo y que no me era permitido hablar en primera persona únicamente a causa del incógnito exigido.

mente dentro de su campo de mira e inteligencia limitados, cosas que se hallan así presentes en el tiempo y el espacio, y de las cuales determina enseguida su voluntad la que es más fuerte como motivo; así, la causalidad del motivo se hace aquí muy patente. Una excepción *aparente* a esto la constituye el *adiestramiento*, que es el temor que actúa a través del medio de la costumbre; una en cierta medida *real* es el instinto, en tanto que en virtud de él el animal, en el *conjunto* de su forma de actuar, no se pone en movimiento propiamente por motivos, sino por un arranque e impulso interno que, sin embargo, en el detalle de las acciones *individuales* y para cada instante, recibe a su vez de los motivos su determinación próxima; o sea, que se retrotrae a la regla. La explicación más detallada del instinto me desviaría aquí demasiado de mi tema: a ella está dedicado el capítulo 27 del segundo volumen de mi obra principal. En cambio, el hombre, gracias a su capacidad de representaciones *no intuitivas* por medio de las cuales *piensa y reflexiona*, posee un campo de mira infinitamente más amplio, que abarca lo ausente, lo pasado, lo futuro: de este modo, tiene una esfera de influjo de motivos y, por tanto, también de elección, mucho mayor que la del animal, limitado al estrecho presente. Lo que determina su obrar no es, por lo regular, lo que se presenta a su intuición sensible, lo presente en el espacio y el tiempo: más bien son meros *pensamien/tos* que [35] lleva en su cabeza a todas partes y que le hacen independiente de la impresión presente. Si dejan de hacerlo, se llama a su actuar irracional: éste será, en cambio, elogiado como *racional* si se realiza exclusivamente de acuerdo con pensamientos ponderados y, por tanto, con total independencia de la impresión del presente intuitivo. El que el hombre sea accionado por una clase propia de representaciones (conceptos abstractos, pensamientos) que el animal no tiene, se hace exteriormente patente al imprimir en todo su obrar, hasta el más insignificante, e incluso en todos sus movimientos y pasos, el carácter de lo *premeditado e intencional:* con lo cual, su actividad es tan visiblemente distinta de la de los animales, que se ve directamente cómo, por así decirlo, guían sus movimientos hilos finos, invisibles (los motivos compuestos de meros pensamientos); mientras que de los de los animales tira la gruesa y visible soga de lo intuitivamente presente. Pero la diferencia no va

más allá. *Motivo* se hace el pensamiento, al igual que se hace *motivo* la intuición, tan pronto como es capaz de actuar sobre la voluntad presente. Pero todos los motivos son causas y toda causalidad lleva consigo necesidad. Mediante su facultad de pensar, el hombre puede hacerse presentes en el orden que quiera, alternos y repetidos, los motivos cuyo influjo ha experimentado en su voluntad, y a eso se llama *reflexionar*: él es capaz de deliberación y, gracias a esa capacidad, tiene una *elección* mucho mayor que la que le es posible al animal. De ahí que sea, en efecto, *relativamente libre*, a saber, libre de la coerción de los objetos *intuitivamente presentes* que actúan sobre su voluntad como motivos y a los que el animal está estrictamente sometido: él, en cambio, se determina con independencia de los objetos presentes, de acuerdo con pensamientos, que son *sus* motivos. Esta *libertad relativa* es también, en el fondo, lo que la gente culta pero que no piensa profundamente entiende como la libertad de la voluntad en la que el hombre aventaja ostensiblemente al animal. Pero ésta es, sin embargo, meramente *relativa*, o sea, por referencia a lo intuitivamente presente, y meramente *comparativa*, es decir, en comparación con el *animal*. Con ella cambia únicamente *la* [36] *forma* de la motivación; pero la *necesidad* de la acción del motivo no queda eliminada en lo mínimo ni tampoco disminuida. El motivo *abstracto*, consistente en un mero *pensamiento*, es una causa externa determinante de la voluntad en la misma medida que el intuitivo, consistente en un objeto real y presente: por lo tanto, es una causa como cualquier otra; y es también, igual que las otras, siempre real, material, al basarse siempre, en último término, en una impresión recibida *desde fuera*, cuando y donde fuere. Sólo tiene la ventaja de la longitud del hilo conductor; con ello quiero indicar que no está ligado, como los motivos meramente *intuitivos*, a una cierta *cercanía* en el espacio y el tiempo; sino que puede actuar a través de la mayor distancia y el más largo tiempo, por una mediación de conceptos y pensamientos en un largo encadenamiento: lo cual es una consecuencia de la índole y la eminente receptividad del órgano que ante todo experimenta y recibe su influjo, a saber, del cerebro humano o la *Razón*. Esto, sin embargo, no elimina en lo mínimo su *causalidad* ni la *necesidad* que con ella se establece. Por eso, sólo un examen

muy superficial puede considerar aquella libertad relativa y comparativa como absoluta, como un *liberum arbitrium indifferentiae*. La capacidad de deliberación que de ella surge no produce, de hecho, nada más que el muy a menudo penoso *conflicto de los motivos*, al que sirve la indecisión y cuyo campo de batalla lo constituyen el ánimo y la conciencia humanos. En concreto, él permite a los motivos tentar repetidamente su fuerza unos contra otros en la voluntad, con lo que ésta cae en la misma situación en la que se encuentra un cuerpo sobre el que actúan diversas fuerzas en direcciones opuestas; hasta que, al final, el motivo decididamente más fuerte vence a los demás y determina la voluntad; este desenlace se llama resolución y se produce con total *necesidad*, como resultado de la batalla.

Si ahora echamos de nuevo un vistazo a toda la serie de las formas de la causalidad, en la que se distinguen claramente: las *causas* en el sentido más estricto de la palabra, luego los *estímulos* y, finalmente, los *motivos* —que a su vez se dividen en intuitivos y abstractos—, entonces observamos que, a medida que recorremos de abajo arriba en este respecto la serie de los seres, la causa / y su efecto se separan cada vez más uno de [37] otro, se distinguen más claramente y se hacen cada vez más heterogéneos; de modo que la causa se vuelve cada vez menos material y palpable, y por eso parece hallarse cada vez menos en la causa y más en el efecto; con ello, el conjunto de la conexión entre causa y efecto pierde en su carácter inmediatamente concebible e inteligible. En concreto, todo lo dicho es, por lo menos, el caso de la causalidad *mecánica*, que por eso es la *más comprensible* de todas: de aquí surgió en el siglo pasado el vano esfuerzo, que aún se mantiene en Francia y ha resurgido también en Alemania, de reducir todas las demás a ella y explicar por causas mecánicas todos los procesos físicos y químicos, y por éstos, a su vez, todo el proceso vital. El cuerpo que choca mueve el que está en reposo y pierde tanto movimiento como el que transmite: aquí vemos que, en cierto modo, la causa se pasa al efecto: ambos son totalmente homogéneos, exactamente conmensurables y, además, palpables. Y así sucede propiamente en todas las acciones puramente mecánicas. Pero uno encontrará que esto acontece cada vez en menor medida, y en cambio ocurre lo dicho arriba, cuanto más

alto ascendemos en la consideración de la relación entre causa y efecto a cada nivel; por ejemplo, entre el calor como causa y sus distintos efectos, tales como expansión, incandescencia, fusión, evaporación, combustión, termoelectricidad, etc.; o entre la volatilización como causa y el enfriamiento o la cristalización como efectos; o entre el rozamiento del cristal como causa y la libre electricidad, con sus raros fenómenos, como efecto; o entre la oxidación lenta de la chapa como causa y el galvanismo, con todos sus fenómenos eléctricos, químicos y magnéticos, como efecto. Así, la causa y el efecto se *distinguen* cada vez más, se hacen *más heterogéneos* y su conexión *más ininteligible*; el efecto parece contener más que lo que la causa le podría suministrar, porque ésta se muestra cada vez menos material y palpable. Todo esto ocurre de forma aún más clara si nos remontamos a los cuerpos *orgánicos*, en los que las causas son meros *estímulos*, en parte externos como el de la luz, el calor, el aire, el terreno o la nutrición, y en parte internos
[38] como el de los jugos y las partes / unas sobre otras; y, como efecto de ellos, se presenta la vida en su infinita complejidad y las incontables variedades de la especie, en las diversas formas del mundo vegetal y animal [12].

Pero en esa heterogeneidad, inconmensurabilidad e incomprensibilidad de la relación entre causa y efecto que se producen cada vez en mayor medida, ¿acaso no ha disminuido también la *necesidad* que con ella se establece? De ninguna manera, ni en lo mínimo. Tan necesariamente como la bola que rueda pone en movimiento la que está en reposo, tiene también que descargarse la botella de Leiden al contacto con la otra mano; igualmente, el arsénico tiene también que matar a todo ser viviente y la semilla, que conservada en seco no mostró ningún cambio durante miles de años, tiene que germinar, crecer y desarrollarse en planta tan pronto como se la lleva a un suelo conveniente y se la expone a los influjos del aire, la luz, el calor y la humedad. La causa es más compleja, el efecto más heterogéneo: pero la necesidad con que éste se produce no es ni un pelo menor.

[12] La exposición detallada de esta separación de la causa y el efecto se encuentra en *La voluntad en la naturaleza*, bajo la rúbrica «Astronomía», pp. 80 ss. de la segunda edición.

En el caso de la vida de las plantas y de la vida vegetativa del animal, el estímulo es, en todo respecto, muy distinto de la función orgánica provocada por él, y ambos se distinguen claramente: sin embargo, no están todavía propiamente *separados*, sino que entre ellos tiene que existir un contacto, por muy sutil e invisible que sea. La separación total sólo aparece en la vida animal, cuyas acciones son suscitadas por motivos; con lo que la causa, que hasta ahora se conectaba siempre materialmente con el efecto, queda totalmente desprendida de él, es de naturaleza totalmente distinta, es algo ante todo inmaterial, es una mera representación. Así que en el *motivo* que provoca el movimiento del animal alcanza su grado sumo aquella heterogeneidad entre causa y efecto, la separación entre ambas, su inconmensurabilidad, la inmaterialidad de la causa y, con ello, su aparentemente exiguo contenido frente al efecto; y la incomprensibilidad / de la relación entre ambas llegaría [39] a hacerse absoluta si conociésemos ésta, al igual que las restantes conexiones causales, sólo *desde fuera*: pero aquí un conocimiento de tipo totalmente distinto, *interno*, completa el externo; y el proceso que aquí tiene lugar como efecto tras la producción de una causa nos es íntimamente conocido: a él nos referimos con un *terminus ad hoc*: voluntad. Pero al conocerla como *relación causal* y pensarla como forma esencial a nuestro entendimiento, expresamos el hecho de que esa relación causal no sufra aquí, tan poco como en el estímulo, menoscabo alguno en su *necesidad*. Además, encontramos que la motivación es totalmente análoga a las otras dos formas de la relación causal arriba explicadas y sólo es el nivel superior al que éstas se elevan en un tránsito totalmente gradual. En el nivel inferior de la vida animal, el *motivo* está todavía en cercano parentesco con el *estímulo:* los zootipos, los radiarios en general y los acéfalos dentro de los moluscos, tienen sólo un débil crepúsculo de conciencia, justo tanta como les es necesaria para percibir su alimento o su presa y apoderarse de ella cuando se les brinda, así como para cambiar su lugar por otro más favorable: de ahí que, en este nivel inferior, la acción del motivo se nos aparezca tan clara, inmediata, decidida e indudable como la del estímulo. Los pequeños insectos son atraídos a la llama por el brillo de la luz: las moscas se posan confiadamente en la cabeza del lagarto que devoró a sus semejantes ante sus propios ojos. ¿Quién soñará aquí con la libertad? En los animales superiores, más inteligentes, la acción del motivo se hace cada vez más mediata: en efecto, el motivo se separa más claramente de la acción que provoca; de modo que se podría incluso usar la diversidad de la distancia entre motivo y acción como medida de la inteligencia de los animales. En el hombre la distancia se hace inmensa. En cambio, hasta en los animales más listos la representación que se convierte en motivo de su obrar tiene que ser siempre todavía *intuitiva*: incluso donde se hace ya posible una elección, ésta sólo puede tener lugar entre lo intuitivamente presente. El perro se encuentra vacilante entre la llamada de su amo y la visión de una
[40] perra: el motivo más fuerte determinará su movimiento; / pero entonces, éste se efectuará tan necesariamente como un efecto mecánico. También en éste vemos un cuerpo puesto en equilibrio oscilar alternativamente y durante largo tiempo hacia uno y otro lado, hasta que se decide en cuál de ellos queda su centro de gravedad y se precipita hacia él. En la medida en que la motivación se reduce a representaciones *intuitivas*, su parentesco con el estímulo y la causa en general se hace todavía patente en que el motivo, en cuanto causa efectiva, tiene que ser real, estar presente e incluso actuar aún físicamente sobre los sentidos a través de la luz, el sonido, el olfato, aunque sea muy mediatamente. Además, la causa se presenta aquí al observador tan manifiestamente como el efecto: aquél ve producirse el motivo y realizarse inevitablemente la acción del animal, en tanto no lo contrarresten otro motivo igual de manifiesto o el adiestramiento. Es imposible poner en duda la conexión entre ambos. De ahí que a nadie se le ocurra atribuir al animal un *liberum arbitrium indifferentiae*, es decir, un obrar no determinado por ninguna causa.

Pero allá donde la conciencia es racional, o sea, capaz de conocimiento no intuitivo, es decir, de conceptos y pensamientos, los motivos se vuelven totalmente independientes del presente y del entorno real, y permanecen así ocultos al espectador. Pues aquéllos son ahora meros pensamientos que el hombre acarrea en su cabeza, pero cuyo origen se encuentra fuera de ella, a menudo incluso muy alejado: bien en la propia experiencia de los años pasados, bien en la tradición ajena oral y escrita, hasta de los tiempos más remotos; pero de tal modo,

que su *origen* es *siempre real y objetivo*, aun cuando entre los motivos se encuentren muchos errores causados por la a menudo difícil combinación de complicadas circunstancias externas, así como muchos engaños debidos a la transmisión y, por consiguiente, también muchas necedades. A esto se añade que, con frecuencia, el hombre oculta los motivos de su obrar a todos los demás, a veces hasta a sí mismo, en particular cuando teme saber qué es lo que realmente le mueve a hacer esto o aquello. Entretanto, vemos producirse su acción y, mediante conjeturas, intentamos averiguar los motivos que suponemos ahí con tanta firmeza y seguridad como suponemos la causa de cualquier movimiento de un cuerpo inerte que / hubiéramos visto producirse; ello, en la convicción de que lo uno [41] como lo otro es imposible sin causa. En correspondencia con eso, también a la inversa, en planes y empresas propios tenemos en cuenta el efecto de los motivos sobre los hombres con una seguridad que vendría a ser del todo igual a aquella con la que se calculan los efectos mecánicos de los dispositivos mecánicos, siempre y cuando conociésemos los caracteres individuales de los hombres a tratar aquí con la misma exactitud con que allí se conoce el largo y grosor de la viga, los diámetros de las ruedas, el peso de las cargas, etc. Todos cumplen este supuesto siempre que miran hacia afuera, tienen que ver con otros y persiguen fines prácticos: pues a éstos está determinado el entendimiento humano. Pero si uno intenta juzgar el asunto teórica y filosóficamente —para lo cual la inteligencia humana no está propiamente destinada—, y se hace a sí mismo objeto del juicio, entonces, en virtud de la índole inmaterial de los motivos abstractos consistentes en meros pensamientos que aquí se ha descrito (y que es debida al hecho de que no están ligados a ningún presente ni entorno y de que a su vez encuentran sus impedimentos mismos sólo en meros pensamientos, como contramotivos), uno puede llevarse a engaño hasta el punto de que dude de la existencia de aquellos motivos o de la necesidad de su actuar; y así puede opinar que lo que se hace podría igual de bien omitirse, que la voluntad decide por sí misma, sin causa, y que cada uno de sus actos es un primer comienzo de una imprevisible serie de cambios así producidos. Este error lo fomenta, de manera muy especial, la falsa interpretación de aquella afirmación de la autoconciencia:

«Puedo hacer lo que quiero», suficientemente examinada en el primer apartado; sobre todo si ésta, como siempre, resuena también bajo el influjo de varios motivos simplemente excitantes y mutuamente excluyentes. Todo esto, tomado en conjunto, es la fuente del engaño natural del que brota el error de que en nuestra autoconciencia se encuentra la certeza de una libertad de nuestra voluntad, en el sentido de que ésta, en contra de todas las leyes del entendimiento puro y de la naturaleza, es algo que se decide sin razón suficiente y cuyas resoluciones, bajo circunstancias dadas y en uno y el mismo hombre, podrían resultar de esta manera o de la contraria.

A fin de explicar en especial y de la forma más clara posible
[42] el origen de este error tan importante para nuestro tema, / y completar así la investigación de la autoconciencia que se ha presentado en el apartado anterior, pensemos en un hombre que, estando en la calle, se dijera: «Son las 6 de la tarde, la jornada de trabajo ha terminado. Ahora puedo dar un paseo; o puedo ir al club; puedo también subir a la torre, a ver ponerse el sol; también puedo ir al teatro; y puedo visitar a este o aquel amigo; puedo también bajar hacia la puerta de la ciudad, hasta el ancho mundo, y no volver nunca. Todo eso depende sólo de mí, tengo total libertad para ello; sin embargo, ahora no hago nada de eso sino que, igual de voluntariamente, me voy a casa con mi mujer». Esto es exactamente igual que si el agua dijera: «Puedo formar altas olas (¡sí! en el mar y la tempestad); puedo bajar impetuosa (¡sí! en el cauce de la corriente); puedo precipitarme espumosa y burbujeante (¡sí! en la cascada); puedo subir libre hasta el aire en forma de chorro (¡sí! en los surtidores); puedo, en fin, cocer y desaparecer (¡sí! a 80° de calor); sin embargo, ahora no hago nada de todo eso sino que me quedo voluntariamente, quieta y clara en el especular estanque». Así como el agua sólo puede hacer todo aquello cuando se producen las causas determinantes de una cosa o la otra, igualmente aquel hombre no puede hacer lo que imagina poder más que bajo la misma condición. Hasta que las causas se produzcan, le resulta imposible: pero entonces, *tiene que* hacerlo, de la misma manera que el agua en cuanto se la coloca en las correspondientes circunstancias. Su error y, en general, el engaño que surge de esta falsa interpretación de la autoconciencia y según el cual él puede ahora hacer igual-

mente todo, se basa, considerado exactamente, en que en su fantasía sólo puede estar actualmente presente *una* imagen, y ésta excluye durante ese instante todas las demás. Si él se representa el motivo de una de aquellas acciones propuestas como posibles, siente enseguida el efecto de aquél sobre su voluntad, que es de ese modo solicitada: a esto se llama, en el lenguaje del arte, una *Velleitas*. Pero él opina que puede también erigirla en una *Voluntas*, es decir, ejecutar la acción propuesta: sólo que eso es un engaño. Pues entonces aparecería la reflexión y le traería a la memoria los motivos que le atrajeran hacia el otro lado, o bien los con/trarios: acto seguido, vería que el [43]
hecho no se producía. En el caso de una tal representación sucesiva de distintos motivos mutuamente excluyentes bajo la continua compañía del interno «puedo hacer lo que quiero», la voluntad, lo mismo que una veleta sobre una bisagra bien engrasada y con viento variable, se vuelve inmediatamente detrás de cada motivo que la imaginación le pone por delante y, sucesivamente, tras todos los motivos que se le presentan como posibles; y ante cada uno de ellos, el hombre piensa que puede *quererlo* y fijar así la veleta en ese punto; lo cual es un mero engaño. Pues su «Puedo querer esto» es, en verdad, hipotético y lleva consigo la aposición «Si no prefiriese aquello otro»: la cual, sin embargo, suprime aquel poder querer. Volvamos ahora a aquel hombre presentado que deliberaba a las 6, y supongamos que se da cuenta ahora de que yo estoy ante él, que filosofo sobre él y niego su libertad para todas aquellas acciones posibles para él; entonces podría fácilmente ocurrir que él, para rebatirme, ejecutara una de ellas: pero entonces, habría sido precisamente mi negación y su efecto sobre su espíritu de contradicción el motivo que le forzase a ello. Sin embargo, éste le podría mover a una u otra de las acciones *más fáciles* entre las arriba presentadas, por ejemplo, ir al teatro; pero de ninguna manera a la mencionada en último lugar, la de marchar hasta el ancho mundo: para eso, este motivo sería demasiado débil. Igual de equivocadamente piensan algunos que, con tener una pistola cargada en la mano, pueden ya pegarse un tiro. Para ello, lo de menos es aquel medio mecánico de ejecución; lo principal es tener un motivo extremadamente poderoso, y por lo tanto infrecuente, que tenga la inmensa fuerza que es necesaria para superar las ganas de vivir o, mejor, el miedo a la muerte: sólo cuando un motivo así se produce, puede él realmente pegarse un tiro y tiene que hacerlo; a no ser que un contramotivo todavía más fuerte, si es que uno tal es de alguna manera posible, impida el hecho.

Puedo hacer lo que quiero: puedo, *si quiero*, dar a los pobres todo lo que tengo y así volverme yo mismo uno de ellos, —¡si *quiero*!— Pero no soy capaz de *quererlo*; porque los
[44] motivos en contra tienen demasiado poder / sobre mí como para serlo. En cambio, si yo tuviera otro carácter y, por cierto, hasta el punto de que fuese un santo, entonces podría quererlo; pero en tal caso, tampoco podría sin más quererlo, sino que también tendría que hacerlo. Todo esto coexiste perfectamente bien con el «Puedo *hacer* lo que *quiero*» de la autoconciencia en el que, aún hoy en día, algunos filosofastros irreflexivos pretenden ver la libertad de la voluntad, y así la hacen valer como un hecho dado de la conciencia. Entre ellos se destaca el señor *Cousin*; y por ello merece aquí una *mention honorable*, ya que en su *Cours d'histoire de la philosophie, professé en* 1819, 20, *et publié par Vacherot*, 1841, enseña que la libertad de la voluntad es el hecho más seguro de la conciencia (vol. 1, pp. 19, 20); y censura a *Kant* por no haberla demostrado simplemente a partir de la ley moral y haberla establecido como un postulado, ya que ella es, por el contrario, un hecho: *«pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater?»* (p. 50) *«La liberté est un fait, et non une croyance»* (*ibid.*)[13]. Mientras tanto, no faltan también en Alemania ignorantes que se burlan de todo lo que, desde hace dos siglos, han dicho grandes pensadores sobre el tema y que, insistiendo en el hecho de la autoconciencia analizado en el apartado anterior y falsamente comprendido por ellos como por la plebe, preconizan la libertad de la voluntad como fácticamente dada. Sin embargo, quizá haga yo una injusticia [*Unrecht*] con ellos; pues puede ser que no sean tan ignorantes como parecen, sino que simplemente estén hambrientos y, por ello, a cambio de un mendrugo, enseñen todo lo que pudiera ser del gusto de un alto Ministerio.

No es en absoluto una metáfora ni una hipérbole, sino una

[13] [«¿Por qué demostrar lo que basta con constatar?» - «La libertad es un hecho y no una creencia»].

verdad del todo árida y literal, que, igual que en el billar una bola no puede ponerse en movimiento antes de que reciba un golpe, tampoco puede un hombre levantarse de su silla antes de que un motivo lo levante o impulse: pero entonces, su levantarse es tan necesario e inevitable como el rodar de la bola después del golpe. Y esperar que uno haga algo a lo que no le incita ningún interés es como esperar que un trozo de madera se mueva hacia mí sin una cuerda que tire de ella. Aquel que al afirmar algo semejante en una / reunión experimentase una [45]
pertinaz oposición, resolvería la cuestión de la forma más rápida si hiciera a un tercero gritar de repente, con voz alta y grave: «¡La viga se derrumba!»; con lo que los oponentes llegarían a caer en la cuenta de que un motivo es exactamente tan poderoso para echar a la gente de su casa como la causa mecánica más vigorosa.

El hombre es, como todos los objetos de la experiencia, un fenómeno en el espacio y el tiempo; y, dado que la ley de causalidad rige *a priori*, y por lo tanto sin excepción, a todos aquéllos, también él tiene que estar subordinado a ella. Así lo dice *a priori* el entendimiento puro, así lo corrobora la analogía que se mantiene a través de toda la naturaleza; y así lo atestigua a cada momento la experiencia, siempre y cuando uno no se deje engañar por la ilusión que surge del hecho de que, en la medida en que los seres naturales, ascendiendo cada vez más, se vuelven más complicados y su receptividad se eleva y se refina (desde la meramente mecánica a la química, eléctrica, estimulativa, sensible, intelectual y, finalmente, racional), también la naturaleza de las *causas eficientes* tiene que mantener un paso semejante y, a cada nivel, resultar acorde con los seres sobre los que se debe ejercer la acción: de ahí que entonces las causas se presenten cada vez menos palpables y materiales; de modo que, al final, no son ya apreciables para la vista, pero sí son accesibles para el entendimiento que en el caso individual las supone con inquebrantable confianza y las descubre con la pertinente investigación. Pues aquí las causas eficientes se han erigido en meros pensamientos que luchan con otros pensamientos, hasta que el más poderoso de ellos decide y pone al hombre en movimiento; todo esto sucede en una conexión causal tan rígida como cuando causas puramente mecánicas en complicada conexión actúan unas contra otras y

se produce indefectiblemente el resultado calculado. Las partículas electrificadas de corcho que se revuelven en todas direcciones en un cristal aparentan no tener causa debido a la invisibilidad de ésta, exactamente igual que los movimientos del hombre: pero el juicio no compete al ojo sino al entendimiento.

Bajo el supuesto de la libertad de la voluntad, cada acción
[46] humana sería un milagro inexplicable, un efecto / sin causa. Y si uno se atreve a intentar hacerse representable un tal *liberum arbitrium indifferentiae*, se percatará enseguida de que, en realidad, el entendimiento se detiene ahí: no tiene forma de pensar algo así. Pues el principio de razón, el principio de determinación y dependencia universales de los fenómenos entre sí, es la forma más general de nuestra facultad de conocer que, de acuerdo con la diversidad de los objetos de ésta, adopta también formas diversas. Pero aquí hemos de pensar algo que determina sin ser determinado; que no depende de nada, sino que de ello depende lo demás; que sin coacción, por consiguiente sin razón, produce ahora A, cuando podría exactamente igual producir B ó C ó D; y, por cierto, podría absolutamente, en las mismas circunstancias, es decir, sin que ahora hubiera en A nada que le otorgase una preferencia (pues ésta sería motivación, o sea, causalidad), frente a B, C, y D. Aquí somos conducidos de nuevo al concepto de lo *absolutamente casual* que al comienzo se estableció como problemático. Lo repito: aquí el entendimiento se detiene completamente, aun cuando se haya sido capaz de conducirlo hasta ahí.

Pero quisiera ahora recordar lo que es, en general, una *causa*: el cambio precedente que hace necesario el subsiguiente. Ninguna causa del mundo produce su efecto en su totalidad ni lo hace de la nada, sino que existe siempre algo sobre lo que ella actúa; y ella simplemente origina en ese tiempo, en ese lugar y sobre ese ser determinado, un cambio que siempre es adecuado a la naturaleza del ser y para el que tiene que encontrarse ya la *fuerza* en ese ser. De ese modo, todo efecto surge de dos factores, uno interno y otro externo: de la fuerza originaria de aquello sobre lo que se ejerce la acción, y de la causa determinante que obliga a aquella fuerza a exteriorizarse ahora. Toda causalidad y toda explicación a partir de ella suponen una fuerza originaria: de ahí que aquélla nunca lo ex-

plique todo sino que deje siempre algo inexplicable. Esto lo vemos en toda la física y la química: en sus explicaciones siempre se suponen las fuerzas naturales que se exteriorizan en los fenómenos; toda la explicación consiste en una reducción a ellas. Una fuerza natural no está, ella misma, sometida a ninguna explicación, / sino que es el principio de toda explicación. [47] Del mismo modo, no está sometida a causalidad alguna, sino que es precisamente aquello que presta la causalidad, es decir, la capacidad de actuar, a todas las causas. Ella es la base común de todos los efectos de este tipo y está presente en cada uno de ellos. Así, los fenómenos del magnetismo son reducidos a una fuerza originaria llamada electricidad. Aquí se detiene la explicación: ésta especifica simplemente las condiciones bajo las cuales se exterioriza dicha fuerza, es decir, las causas que provocan su actividad. Las explicaciones de la mecánica celeste suponen la gravitación como la fuerza en virtud de la cual actúan aquí las causas individuales que determinan el curso del mundo. Las explicaciones de la química suponen las fuerzas ocultas que se exteriorizan como afinidades electivas, según ciertas relaciones estoquiométricas, y en las que, en último término, se basan todos los efectos que se producen puntualmente, suscitados por las causas que se especifican. Del mismo modo, todas las explicaciones de la fisiología suponen la fuerza vital como aquella que reacciona determinada por estímulos específicos, internos y externos. Y así ocurre, sin excepción, en todos los casos. Incluso las causas de las que se ocupa la tan comprensible mecánica, causas tales como el choque y la compresión, tienen como supuestos la impenetrabilidad, la cohesión, la persistencia, la dureza, la inercia, el peso y la elasticidad, que son fuerzas naturales no menos insondables que las mencionadas. Así pues, en todos los casos las causas no determinan nada más que el cuándo y el dónde de las *exteriorizaciones* de las fuerzas originarias e inexplicables sólo bajo cuyo supuesto son ellas causas, es decir, producen necesariamente ciertos efectos.

Como ocurre en el caso de las causas en el más estricto sentido y con los estímulos, así sucede, en no menor medida, con los *motivos*; porque la motivación no es, en lo esencial, distinta de la causalidad sino solamente un tipo de ella, a saber: la causalidad que pasa a través del medio del conocimiento.

Así que, también aquí, la causa provoca sólo la exteriorización de una fuerza no reductible a su vez a causas y, por lo tanto, no explicable a su vez; mas esta fuerza, que aquí se llama *voluntad*, no nos es conocida sólo desde fuera, como las demás fuerzas naturales, sino también desde dentro e inmediatamente, gracias a la autoconciencia. / Sólo bajo el supuesto de que [48] exista una tal voluntad y de que, en el caso individual, ésta sea de una determinada índole, actúan las causas dirigidas hacia ella, denominadas aquí motivos. Esta índole especial e individualmente determinada de la voluntad, en virtud de la cual su reacción a los mismos motivos es distinta en cada hombre, constituye aquello a lo que se llama su *carácter* y, por cierto, *carácter empírico*, ya que no es conocido *a priori* sino sólo por experiencia. Mediante él se determina, ante todo, la acción de los diversos motivos en un hombre dado. Pues en él se basan todos los efectos que los motivos producen, al igual que se basan en las fuerzas naturales los efectos producidos por causas en el sentido más estricto, y en la fuerza vital los efectos de los estímulos. Y, como las fuerzas naturales, también él es originario, inmutable, inexplicable. En los animales es distinto en cada especie, en el hombre en cada individuo. Sólo en los animales superiores y más listos se muestra ya un apreciable carácter individual aunque, en todo caso, con un predominio del carácter de la especie.

El *carácter del hombre* es: 1. *individual*: es diferente en cada uno. Ciertamente, el carácter de la especie sirve de base a todos ellos, de ahí que se vuelvan a encontrar en cada uno las principales cualidades. Pero aquí existe un más y menos tan significativo en el grado, una tal diversidad de la combinación y modificación de las cualidades entre sí, que puede admitirse que la distinción moral de los caracteres equivale a la de las facultades intelectuales (lo cual quiere decir mucho), y que ambas son incomparablemente mayores que la distinción corporal entre un gigante y un enano, entre Apolo y Tersites. De ahí que el efecto del mismo motivo sea totalmente diferente en dos hombres distintos, del mismo modo que la luz del sol blanquea la cera pero ennegrece el cloruro de plata, y el calor reblandece la cera pero endurece el barro. Por eso, no se puede predecir el hecho sólo desde el conocimiento del motivo, sino que además hay que conocer exactamente el carácter.

2. El carácter del hombre es *empírico*. Únicamente por experiencia llega uno a conocer, no sólo a los demás, sino también a sí mismo. Por eso, a menudo uno se decepcionará, tanto de otros / como también de sí mismo, si descubre que no [49] posee esta o aquella cualidad, por ejemplo, la justicia, el desinterés o el valor, en el grado en el que, con la mayor indulgencia, lo suponía. Por eso también, cuando se presenta una elección difícil, nuestra propia resolución permanece como un misterio, tanto para un extraño como para nosotros mismos, hasta que es decidida: creemos que recaerá bien hacia ese lado, bien hacia aquél, según que este o aquel motivo le sea presentado más de cerca a la voluntad por el conocimiento y se pruebe su fuerza sobre ella, con lo que entonces aquel «Puedo hacer lo que quiero» produce la ilusión de la libertad de la voluntad. Finalmente, el motivo más fuerte hace valer su poder sobre la voluntad y la elección resulta a menudo diferente de lo que al comienzo suponíamos. De ahí que, al final, nadie pueda saber cómo se comportará otro, ni tampoco él mismo, en cualquier situación determinada, antes de haberse encontrado en ella: sólo tras haber superado la prueba está uno seguro del otro, y sólo entonces lo está de sí mismo. Pero entonces está seguro: los amigos probados, los servidores probados, son seguros. En general, tratamos a un hombre que nos es bien conocido como cualquier otra cosa cuyas cualidades hemos llegado ya a conocer, y prevemos con seguridad lo que es de esperar de él y lo que no. El que una vez ha hecho algo, lo hará de nuevo en casos venideros, tanto en lo bueno como en lo malo [*Bose*]. Por eso, quien precisa de una ayuda grande y extraordinaria se dirige a aquel que ha dado pruebas de nobleza: y quien quiera contratar un crimen buscará entre la gente que se ha manchado ya las manos de sangre. Según narra Herodoto (VII, 164), Gelo de Siracusa se vio en la necesidad de confiar sin reserva una gran suma de dinero a un hombre, teniendo éste que llevarla al extranjero según su libre disposición: para ello eligió a Cadmos, que había dado prueba de honradez y escrupulosidad inusuales y hasta inauditas. Su confianza no quedó en absoluto defraudada. En la misma medida, el conocimiento de nosotros mismos en el que se fundamenta la confianza o desconfianza de sí, nace sólo de la experiencia y cuando la oportunidad surge. Según que en un caso hayamos

mostrado prudencia, valor, honradez, discreción, finura o cualquier otra cosa que el caso requiriese o, por el contrario, se
[50] haya puesto de manifiesto la carencia / de tales virtudes, estamos después contentos o descontentos de nosotros mismos, en función del conocimiento de nosotros así obtenido. Sólo el exacto conocimiento de su propio carácter empírico proporciona al hombre aquello a lo que se denomina *carácter adquirido*: éste lo posee aquel que conoce exactamente sus propias cualidades, buenas y malas, y sabe así con seguridad lo que le está permitido confiar y exigir de sí y lo que no. Su propio papel, que hasta el momento, en virtud de su carácter empírico, simplemente naturalizaba, lo desempeña ahora técnica y metódicamente, con firmeza y gracia, sin, como se suele decir, «salirse de su papel» *[aus dem Charakter zu fallen]*, cosa que siempre demuestra que uno, en un caso concreto, estaba equivocado sobre sí mismo.

3. El carácter del hombre es *constante*: permanece el mismo a lo largo de toda la vida. Bajo la cambiante envoltura de sus años, sus relaciones, incluso sus conocimientos y pareceres, se encierra, como un cangrejo en su caparazón, el idéntico y verdadero hombre, totalmente inmutable y siempre el mismo. Sólo en la dirección y en la materia experimenta su carácter las modificaciones aparentes, que son consecuencia de la diversidad de las edades y sus necesidades. *El hombre no cambia nunca*: tal y como se ha comportado en un caso, así se comportará siempre de nuevo en circunstancias totalmente iguales (a las que, no obstante, pertenece también el conocimiento correcto de esas circunstancias). La confirmación de esta verdad se puede extraer de la experiencia diaria: pero uno la obtiene de la forma más notable cuando se reencuentra con un conocido después de 20 ó 30 años, e inmediatamente le sorprende haciendo las mismas tonterías que antaño. Algunos negarán esta verdad con palabras: pero ellos mismos la suponen en su actuar, al no confiar nunca más en aquel al que *una* vez encontraron desleal y abandonarse, sin embargo, en aquel que anteriormente se mostró leal. Pues en esta verdad se basa la posibilidad de todo conocimiento del hombre y de la sólida confianza en los que han sido examinados, probados y acreditados. Incluso cuando tal confianza nos ha engañado, nunca decimos: «Su carácter ha cambiado», sino: «Me he equivocado

con él». En ella se basa también el que, cuando queremos juzgar el valor moral de una acción, / intentemos en primer [51] lugar obtener certeza acerca de su motivo, pero luego la alabanza o la censura no aludan al motivo, sino al carácter que se puede determinar a través de tal motivo, como el segundo factor de ese hecho y único inherente al hombre. En la misma verdad se basa el hecho de que el honor (no el caballeresco u honor de los chiflados), una vez perdido, no es nunca recuperado, sino que la mancha de una única acción indigna queda para siempre adherida al hombre y, como se suele decir, le marca con hierro candente. De ahí el refrán: «Quien robó una vez, es un ladrón toda su vida». En ella se basa el que en las acciones de Estado importantes pueda alguna vez ocurrir que se quiera la traición y, por tanto, se busque, utilice y premie al traidor; y entonces, una vez logrado el fin, la prudencia ordena alejarlo, ya que las circunstancias son cambiantes pero su carácter inmutable. En ella se basa el que el mayor defecto de un poema dramático sea que sus caracteres no se mantengan, es decir, que no sean guiados con la constancia y la estricta consecuencia de una fuerza natural, al igual que ocurre en los presentados por los grandes poetas, tal y como he demostrado en Shakespeare con un detallado ejemplo, en *Parerga*, vol. 2, § 118, p. 196 de la primera edición. En la misma verdad se basa incluso la posibilidad de la conciencia moral, en la medida en que, con frecuencia, ésta nos reprocha aún en la edad avanzada los delitos de la juventud; así, por ejemplo, reprochó a J. J. Rousseau, después de 40 años, el haber acusado a la criada Marion de un robo que él mismo había cometido. Esto sólo es posible bajo el supuesto de que el carácter permanezca siempre invariablemente el mismo; porque, al contrario, los más ridículos errores, la más grosera ignorancia, las más asombrosas necedades de nuestra juventud, no nos avergüenzan en la vejez: pues eso ha cambiado, aquéllas eran cuestiones del conocimiento, estamos de vuelta de ellas, nos hemos desembarazado de ellas hace largo tiempo, igual que de nuestra ropa de la juventud. En la misma verdad se basa el que un hombre, aun teniendo el más claro conocimiento y hasta repudio de sus faltas y defectos morales e incluso el más firme propósito de mejora, sin embargo, en realidad no mejore sino que, pese a los serios propósitos y sinceras promesas, a la

próxima oportunidad se deje sorprender de nuevo, para su
[52] propio asombro, por los mismos derroteros que antes. / Sólo su *conocimiento* se puede corregir; por eso puede él llegar al conocimiento de que éste o aquel medio que antes aplicó no conducen a su fin o traen más desventaja que ganancia: entonces él cambia el medio, no el fin. Aquí se basa el sistema penitenciario americano: no trata de cambiar el *carácter*, el *corazón* del hombre, pero sí de hacerle sentar la cabeza y mostrarle que los fines que él persigue invariablemente en virtud de su carácter se lograrían mucho más difícilmente y con mucha mayor fatiga y peligro por el camino de la deshonestidad hasta entonces recorrido, que por el de la honorabilidad, el trabajo y la sobriedad. La esfera y el ámbito de toda mejora y ennoblecimiento se encuentran sólo en el *conocimiento*. El carácter es invariable, los motivos actúan con necesidad: pero deben pasar por el *conocimiento*, que es el medio de los motivos. Y éste es capaz de la más variada ampliación, de una incesante corrección en innumerables grados: en ese sentido trabaja toda educación. La formación de la Razón mediante conocimientos y nociones de todo tipo es moralmente importante, al abrir paso a motivos a los que sin ella el hombre quedaría cerrado. Mientras él no los podía entender, no existían para su voluntad. Por eso, en circunstancias externas iguales, la situación de un hombre puede ser la segunda vez, de hecho, totalmente distinta de la primera si, en efecto, sólo en el intervalo se ha vuelto capaz de comprender aquellas circunstancias correcta y plenamente; con lo cual, ahora actúan sobre él motivos para los que antes era inaccesible. En este sentido, decían muy acertamente los escolásticos: «*causa finalis* (fin, motivo) *movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*» [14]. Pero la influencia moral no se extiende más allá de la corrección del conocimiento; y el intento de suprimir los defectos del carácter de un hombre mediante discursos y moralizaciones, y así remodelar su carácter mismo, su propia moralidad, es exactamente igual a la pretensión de convertir el plomo en oro mediante influencia externa, o de conseguir con esmerados cuidados que una encina diese albaricoques.

[14] [«La causa final no mueve según su ser real sino según sea conocida», *cf.* Suárez, *Disp. metaph.*, XXIII, sec. 7 y 8, pp. 549-553].

[53] La convicción de la inmutabilidad del carácter la encontramos expresada como indudable ya por *Apuleyo*, en su *Oratio de magia*, donde él, defendiéndose de la acusación de brujería, apela a su conocido carácter y dice: *«Certum indicem cujusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi»* [15].

4. El carácter individual es *innato*: no es resultado del artificio [*Kunst*] ni de las circunstancias sometidas al azar; sino que es obra de la naturaleza misma. Se manifiesta ya en el niño, ahí se muestra en pequeño lo que en el futuro será en grande. Por eso, dos niños con educación y entorno totalmente iguales manifiestan de la forma más patente un carácter completamente distinto: es el mismo que tendrán de viejos. Incluso es, en sus rasgos fundamentales, hereditario, pero sólo del padre, mientras que la inteligencia lo es de la madre; en relación a esto, remito al cap. 43 del segundo volumen de mi obra principal.

De esta exposición de la esencia del carácter individual se sigue, en efecto, que la virtud y el vicio son innatos. Esta verdad puede molestar a algún prejuicio y alguna filosofía de rueca, con sus llamados «intereses prácticos», es decir, con sus conceptos exiguos y estrechos y sus limitadas opiniones escolares: pero ésta era ya la convicción del padre de la moral, *Sócrates*, que, según informa *Aristóteles* (*Eth. magna*, I, 9), afirmó: «οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους, κ. τ. λ.» *(«in arbitrio nostro positum non esse, nos probos, vel malos esse»)* [16]. Lo que Aristóteles recuerda aquí contra esto es manifiestamente malo: él mismo comparte también aquella opinión de Socrátes y donde más claramente la expresa es en la *Eth. Nicom.*, VI, 13: «Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς.» *(«Singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem,*

[15] [«Existe un índice cierto del ánimo de cada uno, que radica siempre en la disposición a la virtud o a la maldad y constituye un firme argumento para admitir o rechazar una acusación»].

[16] [«No depende de nosotros el ser buenos o malos»].

ceterasque virtutes proclivitatem statim habemus, cum primum nascimur») [17]. Y si uno echa un vistazo al conjunto de virtudes y vicios en el libro de Aristóteles *De virtutibus et vitiis* [18],
[54] donde son agrupados para una breve visión general, / encontrará que, en su conjunto, las virtudes y vicios sólo pueden pensarse en el hombre real como cualidades *innatas* y sólo como tales serían auténticas: en cambio, si nacieran de la reflexión y fueran aceptadas voluntariamente, irían a parar en una especie de *disimulo*, serían falsas y, por lo tanto, no se podría de ningún modo contar con su permanencia y garantía bajo la presión de las circunstancias. Y aunque uno añada la virtud cristiana de la caridad [*Liebe*], *caritas*, que falta en Aristóteles y en todos los antiguos, tampoco cambia la cosa con ella ¡Cómo la infatigable bondad de *un* hombre y la incorregible y profundamente arraigada maldad del otro, el carácter de Antonino, de Adriano, de Tito, por un lado, y el de Calígula, Nerón y Domiciano, por otro, habrían de sobrevenirles desde fuera y ser obra de circunstancias casuales o de simple conocimiento y enseñanza! Y, sin embargo, Nerón tuvo precisamente a Séneca como educador. Es más bien en el carácter innato, ese verdadero núcleo de todo el hombre, donde se encuentra el germen de todas sus virtudes y vicios. Esa convicción natural de todo hombre ingenuo ha guiado también la mano de *Veleyo Patérculo* cuando (II, 35), en relación a Catón, anota lo siguiente: *«Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis, quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia* aliter facere non poterat» [19].

[17] [«Pues en todos los hombres parece que el carácter se encuentra de alguna manera en la naturaleza: y así, el ser justos, prudentes, fuertes y todo lo demás, nos viene ya de nacimiento»].

[18] Según anota Hübscher, este libro no es de Aristóteles sino de un «ecléctico medio académico, medio peripatético, difícilmente anterior al siglo I a.C.» (Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, vol. II, 2, p. 103, Leipzig, 1879, 3.ª ed.) [*N. de la T.*]

[19] [«Hombre muy semejante a la virtud y por todo más cercano en su naturaleza a los dioses que a los hombres: que nunca obró bien para que se le viera hacerlo, sino *porque no podía obrar de otro modo*»]. Este pasaje se convierte gradualmente en una pieza de artillería usual en el arsenal de los deterministas, honor éste con el que el buen antiguo historiador hace 1800 años no pudo, desde luego, soñar. Primero alabó *Hobbes* el pasaje, tras él *Priestley*. Después lo ha reproducido *Schelling* en su tratado sobre la libertad, p. 478, en una traducción algo falseada para sus fines; por eso no cita expresamente a Veleyo Patérculo sino que, tan prudente como elegante,

En cambio, bajo el supuesto de la libertad de la voluntad, no se puede saber de ningún modo a qué se deben realmente la virtud y el vicio o, en general, el hecho de que dos hombres educados de igual manera, en circunstancias y ocasiones exactamente iguales actúen de modo distinto y hasta contrapuesto. La fáctica / y originaria distinción fundamental de los caracte- [55] res es inconciliable con la admisión de una tal libertad de la voluntad, que consiste en que a todo hombre, en toda situación, le han de ser igualmente posibles acciones opuestas. Porque entonces su carácter tiene que ser en origen una *tabula rasa*, como el intelecto según *Locke*, y no le está permitido tener ninguna inclinación innata hacia uno u otro lado, ya que ésta suprimiría justamente el equilibrio perfecto que se piensa con el *libero arbitrio indifferentiae*. Así que, bajo esa suposición, el fundamento de la diversidad de las formas de actuar de distintos hombres examinada no puede hallarse en lo *subjetivo*; pero todavía menos en lo *objetivo*: pues entonces serían los objetos los que determinasen la acción y la libertad reivindicada se perdería por completo. Aquí quedaría, a lo sumo, la salida de colocar el origen de aquella gran diversidad fáctica de las formas de actuar en el punto medio entre sujeto y objeto; es decir, en hacerla surgir de la distinta forma en que lo objetivo sería captado por lo subjetivo, o sea, *conocido* por los distintos hombres. Pero entonces todo se retrotraería al *conocimiento* correcto o incorrecto de las circunstancias presentes, con lo cual la distinción moral de las formas de actuación quedaría transformada en una mera diversidad en la corrección del juicio, y la moral convertida en lógica. Supongamos que ahora los defensores de la libertad de la voluntad intenten aún salvarse de ese difícil dilema diciendo: no hay una diversidad innata de caracteres, pero una diversidad de ese tipo surgiría de circunstancias externas, impresiones, experiencias, ejemplos, enseñanzas, etc.; y una vez que, de este modo, se hubiese conformado el carácter, entonces, a partir de él, se explicaría después la diversidad del obrar; en tal caso, hay que decir a esto: en primer lugar, que, según ello, el carácter aparecería muy tarde (cuando de hecho se puede conocer ya en el niño),

dice «un antiguo». Finalmente, tampoco yo he querido dejar de traerlo a colación, ya que viene realmente a cuento.

y la mayoría de los hombres morirían antes de haber conseguido un carácter; y, en segundo lugar, que todas aquellas circunstancias externas de las que el carácter habría de ser obra, se encuentran totalmente fuera de nuestro poder y son producidas de esta u otra manera por el azar (o, si se quiere, por la [56] Providencia): o sea, que si el ca/rácter procediera de ellas y de éste a su vez la diversidad del obrar, entonces desaparecería absolutamente toda responsabilidad moral en relación a esta última, ya que ella, en último término, sería manifiestamente obra del azar o de la Providencia. Vemos, pues, que, bajo la admisión de la libertad de la voluntad, el origen de la diversidad de las formas de actuación, y con él el de la virtud o el vicio y el de la responsabilidad, flotan en el aire sin apoyo alguno y no encuentran en ninguna parte un rincón en el que echar raíces. De aquí resulta que aquella admisión, por mucho que a primera vista le guste al entendimiento rudo, en el fondo está tan en contradicción con nuestras convicciones morales como con la suprema regla fundamental de nuestro entendimiento, tal y como suficientemente se ha mostrado.

La necesidad con la que actúan —según he demostrado detenidamente— tanto los motivos como todas las causas en general, no carece de supuestos. Ahora hemos llegado a conocer su supuesto, la base y el suelo en que se funda: es el *carácter individual* innato. Así como todo efecto de la naturaleza inerte es un producto necesario de dos factores, a saber, de la *fuerza natural* general que aquí se exterioriza y de la *causa* individual que provoca aquí esa exteriorización, exactamente igual, toda acción de un hombre es el producto necesario de su *carácter* y del *motivo* que se presenta. Si ambos están dados, la acción sucede ineludiblemente. Para que se produjese otra, se tendría que establecer, o bien otro motivo, o bien otro carácter. Y además, toda acción podría ser prevista con seguridad, incluso calculada, si, por una parte, el carácter no fuera tan difícil de explorar y, por otra, el motivo no estuviera a menudo oculto y siempre expuesto al contraefecto de otros motivos que se hallan solamente en la esfera del pensamiento del hombre e inaccesibles a los demás. Mediante el carácter innato del hombre se definen ya, en lo esencial, los fines generales que él persigue invariablemente: los medios que para ello adopte se definirán, en parte, a través de las circuns-

tancias externas y, en parte, a través de su interpretación de las mismas, interpretación cuya corrección depende a su vez de su entendimiento y su instrucción. Como resultado final de todo esto se producen sus acciones individuales y, con ello, todo el papel que ha de jugar en el mundo. / Concebido de [57] forma tan acertada como poética, el resultado de la doctrina del carácter individual aquí expuesta se encuentra expresado en una de las más bellas estrofas de Goethe:

Como en el día que te trajo al mundo,
Estaba el sol para saludar a los planetas,
Has crecido pronto y sin pausa,
Según la ley en la que fuiste originado.
Así tienes que ser, de ti no puedes escapar,
Así lo dijeron ya las sibilas, así los profetas;
Y ningún tiempo y ningún poder rompe
La forma impresa que viviente se desarrolla [20].

Así pues, aquel supuesto en el que se basa la necesidad de los efectos de todas las causas es la esencia interna de todas las cosas, bien sea ésta una mera fuerza natural general que se exterioriza en ellas, bien sea fuerza vital o bien voluntad: cualquier ser, del tipo que sea, reaccionará de acuerdo con su peculiar naturaleza con ocasión de las causas actuantes. Esta ley, a la que están sometidas todas las cosas del mundo sin excepción, la expresaron los escolásticos en la fórmula *operari sequitur esse* [21]. Consecuentemente con ella examina el químico los cuerpos mediante reactivos y el hombre al hombre mediante las pruebas a las que le somete. En todos los casos, las causas externas producirán con necesidad lo que se contiene en el ser: pues éste no puede reaccionar más que según como él es.

Aquí hay que recordar que toda *existentia* supone una *essentia*: es decir, que todo existente tiene que ser también *algo*, tener una determinada esencia. No puede *existir* y, en cambio, no ser *nada*, algo así como el *ens metaphysicum*, es decir, una cosa que *es* y nada más que *es*, sin determinaciones ni propie-

[20] [Goethe, *Got und Welt*, p. 95, Weim. Ausgabe, vol. III].
[21] [«El obrar se sigue del ser», Pomponatius, *De animi immortalitate*, p. 76].

dades de ningún tipo y, por consiguiente, sin la determinada forma de acción que de ellas dimana: sino que, así como una *essentia* sin *existentia* no puede proporcionar una realidad (lo cual ha explicado Kant con el conocido ejemplo de los cien táleros), tampoco puede hacerlo una *existentia* sin *essentia*. Pues todo existente tiene que poseer una naturaleza esencial y peculiar a él, en virtud de la cual es lo que es, que lo mantiene
[58] siempre y cuyas exteriorizaciones son producidas con nece/sidad por las causas; mientras que, en cambio, esa naturaleza misma no es en absoluto obra de aquellas causas ni es modificable por ellas. Pero todo esto vale en relación al hombre y su voluntad tanto como respecto a los demás seres de la naturaleza. También él tiene, además de *existentia*, una *essentia*, es decir, propiedades fundamentales que constituyen su carácter y sólo precisan del motivo externo para irrumpir. Por consiguiente, esperar que un hombre, en ocasiones iguales, actuara una vez así y otra vez de forma totalmente diferente, sería como si se esperase que el mismo árbol que este verano dió cerezas dé peras el próximo. La libertad de la voluntad significa, exactamente considerada, una *existentia* sin *essentia*; lo cual quiere decir que algo *es* pero al mismo tiempo *no es nada*, lo que a su vez significa que *no es*; o sea, que es una contradicción.

A esta consideración, como también a la validez cierta *a priori* y, por lo tanto, sin excepción, de la ley de causalidad, ha de atribuirse el que todos los pensadores realmente profundos de todos los tiempos, por muy diferentes que pudieran ser sus otras opiniones, estuvieran de acuerdo en afirmar la necesidad de los actos de voluntad cuando se presentan los motivos, así como en rechazar el *liberum arbitrium*. Incluso, y dado que la incontable gran mayoría de la masa incapaz de pensar y abandonada a la apariencia y el prejuicio rechazó siempre obstinadamente esa verdad, la colocaron en la cumbre para afirmarla con las más decididas y hasta petulantes expresiones. La más conocida de ellas es la del Asno de *Buridán*, que desde hace aproximadamente cien años se busca en vano en los escritos de *Buridán* aún existentes. Yo mismo poseo una edición de sus *Sophismata*, aparentemente impresa en el siglo XV, sin lugar de edición ni año ni paginación, en la que a menudo la he buscado en vano, aunque casi en cada página

aparecían los asnos como ejemplo. *Bayle*, cuyo artículo *Buridán* es la base de todo lo escrito desde entonces sobre el tema, dice de forma totalmente errónea que sólo se sabe de *un* sofisma de Buridán; porque yo tengo todo un cuartante de sofismas suyos. Además, *Bayle*, ya que trató el tema tan detenidamente, debería haber sabido lo que, sin embargo, no parece haberse notado desde entonces: que aquel ejem/plo que, en [59] cierta manera, se ha convertido en símbolo o paradigma de la gran verdad que aquí he defendido es mucho más antiguo que *Buridán*. Se encuentra en *Dante*, que poseía todo el saber de su tiempo, vivió antes que Buridán y no habla de asnos, sino de hombres, con las siguientes palabras que abren el cuarto libro de su *Paradiso*:

Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morrìa di fame
Che liber' uomo l'un recasse a' denti [22].

Incluso se encuentra ya en *Aristóteles*, *De coelo*, II, 13, con estas palabras: «καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος, καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον» *(«item ea, quae de sitiente vehementer esurienteque dicuntur, cum aeque ab his, quae eduntur atque bibuntur, distat: quiescat enim necesse est»)* [23]. *Buridán*, que había tomado el ejemplo de esas fuentes, cambió el hombre por un asno, simplemente porque es costumbre de ese pobre escolástico el tomar para sus ejemplos, bien a Sócrates y Platón, o bien el *asinum*.

La pregunta por la libertad de la voluntad es realmente una piedra de toque sobre la que se pueden distinguir los espíritus que piensan profundamente de los superficiales, o bien un hito donde ambos se separan, al afirmar los primeros en su totali-

[22] *Inter duos cibos aeque remotos unoque modo motos constitutus, homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret* [«Entre dos manjares igualmente distantes y apetitosos, el hombre libre se moría de hambre antes de que le hincase el diente a uno de ellos»].

[23] [«Lo mismo que se dice del que tiene una gran sed y hambre igual de intensas, cuando está a la misma distancia de lo que se come y de lo que se bebe: pues necesariamente se queda quieto»].

dad el necesario producirse de la acción con un carácter y motivo dados, mientras que los últimos mantienen junto con la gran masa la libertad de la voluntad. Luego hay todavía una clase intermedia que, sintiéndose confusa, se bambolea a un lado y otro, cambia su propio objetivo y el de los demás, se refugia en palabras y frases, o lía y relía la cuestión hasta que ya no se sabe de qué va. Así lo hizo ya *Leibniz*, que era más [60] matemático y erudito que filósofo [24]. Pero para llevar al / tema a estos oradores oscilantes, hay que plantearles la pregunta de la siguiente manera, y no desviarse de ella:

1. ¿Le son posibles a un hombre dado, bajo circunstancias dadas, dos acciones o sólo *una*? —Respuesta de todos los pensadores profundos: Sólo una.

2. ¿Podía el curso vital recorrido por un hombre dado resultar diferente de como ha resultado en alguna cosa, aun en lo mínimo, en algún acontecimiento o escena, considerando que, por un lado, su carácter está invariablemente fijado y, por otro lado, las circunstancias cuyo influjo tenía que experimentar estaban, sin excepción y hasta lo más ínfimo, determinadas necesariamente por causas externas que se producen siempre con estricta necesidad y cuya cadena, formada por miembros exactamente igual de necesarios, se remonta hasta el infinito? ¡No! es la respuesta consecuente y correcta.

La consecuencia de ambas proposiciones es: *Todo lo que ocurre, desde lo más grande a lo más pequeño, ocurre necesariamente. Quidquid fit necessario fit.*

Quien se asuste de ambas proposiciones tiene todavía alguna cosa que aprender y alguna otra que desaprender: pero luego sabrá que ellas son la más fecunda fuente de consuelo y tranquilidad. Nuestras acciones no son, en efecto, un primer comienzo, por eso en ellas no llega a la existencia nada realmente nuevo: sino que *a través de lo que hacemos, nos enteramos simplemente de lo que realmente somos.*

En la convicción, aunque no claramente conocida sí senti-

[24] La inconsistencia de Leibniz en este punto se muestra, en su mayor claridad, en su carta a *Coste*, *Opera phil.*, ed. Erdmann, p. 447; también después, en la *Théodicée*, § 45-53.

da, de la estricta necesidad de todo lo que ocurre, se basa también la consideración del *Fatum*, del εἱμαρμένη, tan firmemente asentada entre los antiguos, como también el fatalismo de los mahometanos e incluso la creencia en los presagios *(Omina)*, indestructible en todas partes; porque hasta el mínimo acontecimiento se produce necesariamente y todos los sucesos, por así decirlo, están acompasados entre sí y, por lo tanto, todo resuena en todo. Por último, esto se conecta incluso con el hecho de que quien ha mutilado o matado a otro sin el más mínimo propósito y de forma totalmente accidental, llora ese *piaculum* a lo largo de toda su vida con un sentimiento que parece afín al de culpa, / y experimenta una particular especie [61] de descrédito como *persona piacularis* (hombre desafortunado) por parte de los otros. La sentida convicción de la invariabilidad del carácter y de la necesidad de sus exteriorizaciones no ha dejado de tener influencia hasta en la doctrina cristiana de la predestinación. Por último, no quisiera reprimir aquí la siguiente observación incidental, que cada uno podrá mantener o rechazar a voluntad, según como piense sobre ciertas cosas. Si no admitimos la estricta necesidad de todo lo que sucede, en virtud de una cadena causal que liga todos los acontecimientos sin excepción, sino que hacemos que esta última se interrumpa en innumerables lugares con una libertad absoluta, entonces toda *previsión del futuro* en el sueño, en el sonambulismo clarividente y en la segunda visión *(second sight)*, se hace *imposible* incluso *objetivamente*, por consiguiente de modo absoluto y, por lo tanto, resulta impensable; porque entonces no hay ningún futuro objetivamente real que pueda preverse siquiera en forma posible: mientras que nosotros ahora ponemos en duda las condiciones *subjetivas* para ello, es decir, la posibilidad *subjetiva*. Y ni siquiera esa duda puede ya hoy en día tener cabida en las personas bien instruidas, después de que innumerables testimonios de fuentes dignas de crédito han constatado aquellas anticipaciones del futuro.

Añado aún algunas observaciones, como corolarios a la doctrina que se ha establecido, sobre la necesidad de todo lo que acontece.

¿Qué sería de este mundo si la necesidad no traspasara y mantuviera unidas todas las cosas y, en especial, si no dirigiese la generación de los individuos? Un monstruo, un montón de

escombros, un gesto sin sentido ni significado, la obra de la verdadera y pura casualidad.

Desear que un suceso cualquiera no hubiese ocurrido es un necio autotormento: pues significa desear algo absolutamente imposible y es tan irracional como el deseo de que el sol saliera por el Oeste. Ya que todo lo que acontece, tanto grande como pequeño, ocurre de forma *estrictamente* necesaria, es absolutamente vano meditar sobre lo insignificantes y casuales que eran las causas que han producido aquel suceso, y con qué fa-
[62] cilidad habrían podido ser de otra manera: pues eso es ilu/sorio, en la medida en que todas se han producido con la misma necesidad estricta y han actuado con el mismo poder perfecto que aquéllas a consecuencia de las cuales el sol sale por el Este. Debemos más bien considerar los acontecimientos, tal y como se producen, con los mismos ojos con los que consideramos la letra impresa que leemos, sabiendo muy bien que estaba ya allí antes de que la leyésemos.

[63] IV. PREDECESORES

A fin de documentar la anterior afirmación acerca del juicio de todos los pensadores profundos en referencia a nuestro problema, quiero traer a la memoria algunos de los grandes hombres que se han pronunciado en este sentido.

En primer lugar, y para tranquilizar a aquellos que acaso pudieran creer que a la verdad que defiendo se oponen razones religiosas, les recuerdo que ya Jeremías (10, 23), dijo: «El obrar del hombre no está en su poder, ni está en poder de nadie cómo camine o dirija su paso». Pero en especial me refiero a *Lutero* que, en un libro escrito expresamente con ese fin, *De servo arbitrio*, niega con toda vehemencia la libertad de la voluntad. Unos cuantos pasajes suyos bastan para caracterizar su opinión que él, naturalmente, apoya con razones no filosóficas sino teológicas. Los cito según la edición de Se. Schmidt, Estrasburgo, 1707. En la página 145, se dice: «*Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate*». Página 214: «*Hoc loco admonitos velim*

liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium». Página 220: *«Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At / ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii»* [25]. [64]

Vamos ahora a los filósofos. A los antiguos no se les ha de tomar seriamente en consideración ya que su filosofía, todavía, por así decirlo, en estado de inocencia, no había llegado aún a una conciencia clara de los dos problemas más hondos y graves de la filosofía moderna, a saber: la cuestión de la libertad de la voluntad y la de la realidad del mundo externo o de la relación de lo ideal con lo real. Por lo demás, se puede ver bastante bien hasta qué punto el problema de la libertad de la voluntad llegó a ser claro para los antiguos a partir de la *Ethica Nicom.*, III, c. 1-8 de Aristóteles, donde se encontrará que su pensamiento sobre el tema afecta, en esencia, sólo a la libertad física e intelectual; por eso él habla siempre solamente de ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον, tomando lo voluntario y lo libre por una sola cosa. El problema, mucho más difícil, de la *libertad moral*, no se le ha planteado todavía, aunque a veces sus pensamientos alcanzan hasta ahí, en especial en *Ethica Nicom.*, II, 2 y III, 7, donde él, sin embargo, cae en el fallo de deducir el carácter a partir de las acciones en lugar de a la inversa. Del mismo modo, critica muy erróneamente la convicción de Sócrates que antes cité: pero en otros pasajes la hace de nuevo suya, por ejemplo, *Nicom.*, X, 10: «τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει» *(«quod igitur a natura tribuitur,*

25 [«Por eso, al mismo tiempo está escrito en todos los corazones que el libre arbitrio no es nada; por mucho que esté oscurecido por tantos argumentos en contra y tanta autoridad de los hombres». Página 214: «En este lugar quiero advertir a los defensores del libre arbitrio, que sepan que al afirmar el libre arbitrio reniegan de Cristo». Página 220: «En contradicción con el libre arbitrio estarán tantos testimonios de la Escritura cuantos hablen de Cristo. Y éstos son innumerables, más bien son toda la Escritura. Por lo mismo, si tratamos el tema según el juicio de la Escritura, demostraré de todos los modos que no queda una jota ni un ápice que no condene la creencia en el libre arbitrio»].

id in nostra potestate non esse, sed, ab aliqua divina causa profectum, inesse in iis, qui revera sunt fortunati, perspicuum est»). *Mox*: «Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν» *(«Mores igitur ante quodammodo insint oportet, ad virtutem accommodati, qui honestum amplectantur, turpitudineque offendatur»)* [26]; lo cual concuerda con el pasaje que presenté arriba, como también con *Eth. magna*, I, 11. «Οὐκ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται» *(«non enim ut quisque voluerit, erit omnium optimus, nisi etiam natura exstiterit: melior quidem recte erit»)* [27]. En sentido análogo trata Aristóteles la
[65] cuestión / de la libertad de la voluntad en la *Ethica magna*, I, 9-18 y en *Ethica Eudemia*, II, 6-10, donde se acerca un poco más al verdadero problema: sin embargo, todo es vacilante y superficial. En todos los casos su método es, no el entrar directamente en el tema procediendo analíticamente sino, de forma sintética, extraer conclusiones de signos externos: en lugar de internarse para acceder al núcleo de las cosas, se mantiene en las características externas, incluso en las palabras. Este método conduce fácilmente al error y en los problemas profundos no llega nunca a su objetivo. En este caso, se queda parado ante la supuesta contraposición entre lo necesario y lo voluntario, ἀναγκαῖον και ἑκούσιον, como ante un muro: pero sólo más allá de ella se encuentra la consideración de que lo voluntario *es*, precisamente *como tal, necesario* en virtud del motivo, sin el que un acto de voluntad es tan poco posible como sin un sujeto volente, y que es una causa tanto como la causa mecánica, de la que se distingue sólo en lo inesencial; sin embargo, él mismo dice (*Eth. Eudem.*, II, 10): «ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτίων ἐστίν» *(«nam id, cujus gratia, una e causarum numero est»)* [28]. Precisamente por eso, aquella con-

26 [«Así pues, es evidente que lo que es debido a la naturaleza no está en nuestro poder sino que, procedente de alguna causa divina, se encuentra en aquellos que son realmente afortunados». «Así pues, es necesario que exista de antemano un carácter adecuado a la virtud, que tenga apego a lo honesto y aversión a la infamia»].

27 [«Pero no será el mejor de todos quien pretenda serlo, a no ser que sobresalga ya por naturaleza: pero sí será, al menos, mejor»].

28 [«Pues ella es, por eso, una de entre el número de las causas»].

traposición entre lo voluntario y lo necesario es absolutamente falsa; aunque todavía hoy a muchos supuestos filósofos les va exactamente igual que a Aristóteles.

El problema de la libertad de la voluntad se presenta ya bastante claro en *Cicerón*, en el libro *De fato*, c. 10 y c. 17. En efecto, el objeto de su tratado conduce muy fácil y naturalmente a él. Él mismo es partidario de la libertad de la voluntad: pero vemos que ya Crisipo y Diodoro han tenido que llegar a una conciencia más o menos clara del problema. También es digno de atención el trigésimo diálogo de *Luciano* sobre la muerte, entre Minos y Sóstratos, que niega la libertad de la voluntad y, con ella, la responsabilidad.

Pero el cuarto libro de los Macabeos en la Septuaginta (falta en Lutero) es ya, en cierta medida, un tratado sobre la libertad de la voluntad, al proponerse la tarea de desarrollar la demostración de que la Razón (λογισμός) posee la fuerza para superar todas las pasiones y afectos, y confirmarlo con los mártires judíos en el libro segundo.

El conocimiento claro más antiguo de nuestro pro/blema [66] se muestra, que yo sepa, en *Clemente de Alejandría*, cuando dice (*Strom.* I, 17): «οὔτε δὲ οἱ ἔπαινοι, οὔτε οἱ ψόγοι, οὔθ' αἱ τιμαί, οὔθ' αἱ κολάσεις, δίκαιαι, μὴ τῆς ψυχῆς ἐχούσης τὴν *ἐξουσίαν τῆς ὁρμῆς καὶ ἀφορμῆς*, ἀλλ' ἀκουσίου τῆς κακίας οὔσης» (*«nec laudes, nec vituperationes, nec honores, nec supplicia justa sunt, si anima non habeat liberam potestatem et appetendi et abstinendi, sed sit vitium involuntarium»*)[29]: luego, tras un inciso referido a lo anteriormente dicho: *«ἵν' ὅτι μάλιστα ὁ θεὸς μὲν ἡμῖν κακίας ἀναίτιος»* (*«ut vel maxime quidem Deus nobis non sit causa vitii»*)[30]. Esta apostilla, altamente notable, muestra en qué sentido entendió la Iglesia enseguida el problema, y qué decisión anticipó inmediatamente de acuerdo con sus intereses. Cerca de 200 años después, encontramos la doctrina de la libre voluntad tratada ya detenidamente por *Nemesio*, en su obra *De natura hominis*, capítulo 35 al final, y caps. 39-41. La libertad de la voluntad es identificada aquí sin más con el libre arbitrio o

[29] [«Ni los elogios, ni las censuras, ni los honores, ni los suplicios son justos, si el alma no tiene *libre potestad de desear y abstenerse* sino que el vicio es involuntario»].

[30] [«*De modo que, ciertamente, Dios no sea la causa del vicio en nosotros*»].

capacidad de elección y, por consiguiente, celosamente afirmada y demostrada. Pese a todo, eso supone ya ventilar el tema.

Pero la conciencia totalmente desarrollada de nuestro problema, con todo lo que de él depende, la encontramos por primera vez en el Padre de la Iglesia *Agustín*, que por eso es aquí tomado en consideración, pese a que es mucho más teólogo que filósofo. Pero enseguida vemos que el problema le coloca en una notable confusión y una insegura vacilación, que le llevan a inconsecuencias y contradicciones en sus tres libros *de libero arbitrio*. Por un lado, no quiere admitir, como *Pelagio*, la libertad de la voluntad hasta el punto de que quedasen suprimidos el pecado original, la necesidad de la redención y la libre predestinación, con lo que el hombre podría hacerse justo y digno de la bienaventuranza por sus propias fuerzas. En el *Argumento in libros de lib. arb. ex Lib. I, c. 9, Retractationum desumto*, da incluso a entender que habría dicho aún más sobre ese aspecto de la controversia (que más tarde Lutero defendió tan ardientemente), si aquellos libros no hubieran sido escritos antes de la aparición de *Pelagio*, contra cuya opinión redactó entonces el libro *de natura et gratia*. No obstante, ya
[67] en *De lib. arb.* III, 18, dice: / *«Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere esse se videt». - Mox: «vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis sucessionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit et velit, nec possit implere»*[31]. Y, en el mencionado *Argumento: «Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus»*[32].

[31] [«Pero el hombre no es bueno ni tiene la potestad de ser bueno, ya sea que no vea lo que debe ser, ya sea que lo vea y no quiera ser lo que le parece que debe ser». - «O bien al ignorar no tiene libre arbitrio de voluntad para elegir cómo obrar justamente; o bien, debido a la resistencia de la costumbre carnal que de alguna manera se acrecienta naturalmente por la fuerza del sucederse de los mortales, ve qué es lo que debe hacer y lo quiere, pero no puede cumplirlo»].

[32] [«Así pues, la misma voluntad, si no es liberada por la gracia de Dios de la servidumbre por la que se ha hecho esclava del pecado y no se le ayuda a superar los vicios, no puede perdurar recta y piadosa entre los mortales»].

Pero, por otro lado, le movieron a defender la libertad de la voluntad las tres razones siguientes:

1. Su oposición a los *maniqueos*, contra los que están expresamente dirigidos los libros *De lib. arb.*, ya que aquéllos negaban la libertad de la voluntad y admitían otra fuente, tanto del mal moral [*Böse*] como del mal físico [*Übel*] [33]. A ellos alude ya en el último capítulo del libro *De animae quantitate*: *«datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut...caet»* [34].

2. El engaño natural que he descubierto, en virtud del cual el «Puedo hacer lo que quiero» es considerado como la libertad de la voluntad, y *«voluntario»* tomado como inmediatamente idéntico a *«libre»*: *De lib. arb.* I, 12. *«Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est?»* [35].

3. La necesidad de armonizar la responsabilidad moral del hombre con la justicia de Dios. En efecto, a la sagacidad de Agustín no se le ha escapado un serio riesgo cuya eliminación es tan difícil que, hasta donde yo sé, todos los filósofos posteriores, con la excepción de tres a los que, por esa razón, consideraremos enseguida de cerca, han preferido dejarlo sutilmente de lado como si no existiera. En cambio, Agustín la expresa, con noble franqueza y sin rodeos, ya en las palabras introductorias de los libros *De lib. arb.*: *«Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali?»* [36]. Y luego, con más detenimiento, en el segundo capítulo: *«Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo; quomodo / non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum»* [37]. A lo que el interlocutor replica: *«Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excru-* [68]

[33] Sobre la distinción entre los conceptos de *Böse y Übel* en Schopenhauer, véase el Glosario de la Introducción [*N. de la T.*].

[34] [«Al alma se le ha dado el libre arbitrio, y quienes intentan derribar esto con razonamientos charlatanes, están hasta tal punto ciegos que...»].

[35] [«¿Pues qué depende tanto de la voluntad como la voluntad misma?].

[36] [«Dime, te lo ruego, si no es Dios el autor del mal»].

[37] [«Pero esto inquieta mi mente: si los pecados proceden de aquellas almas que Dios creó pero estas almas proceden de Dios, ¿cómo no recaen en breve espacio los pecados en Dios?»].

ciat» [38]. Esta observación, sumamente seria, la retomó *Lutero*, haciéndola resaltar con todo el ardor de su elocuencia, en *De servo arbitrio*, p. 144. *«At talem oportere esse Deum, qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri». «Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam». «Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio». «Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere, nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit* et agit *consilio et virtute infallibili et immutabili»* [39]: y así, sucesivamente.

A comienzos del siglo XVII, encontramos a *Vanini* plenamente lleno de ese conocimiento. Él es el núcleo y el alma de su rebelión contra el teísmo, tenaz aunque astutamente encubierta en lo posible bajo la presión de la época. A cada ocasión vuelve sobre él y no se cansa de presentarlo desde los más diversos puntos de vista. Por ejemplo, en su *Amphitheatro aeternae providentiae, exercitatio* 16, dice: *«Si Deus vult peccata, igitur facit: scriptum est enim "omnia quaecunque voluit fecit". Si non vult, tamen committuntur: erit ergo dicendus improvidus, vel impotens, vel crudelis; cum voti sui compos fieri aut nesciat, aut nequeat, aut negligat». «Philosophi inquiunt: si nolet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret, profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? Quomodo invito Deo patrantur scelera, si*

[38] [«Ahora has dicho precisamente lo que también a mí me atormenta no poco en mi pensamiento»].

[39] [«Y la misma razón natural está obligada a confesar que tiene que ser Dios aquel que, en su *libertad*, nos impone la *necesidad*». «Admitida la presciencia y la omnipotencia, se sigue naturalmente y como consecuencia irrebatible, que nosotros no somos creados, ni vivimos, ni siquiera obramos por nosotros mismos, sino por la omnipotencia de Aquél». «La presciencia y la omnipotencia de Dios se oponen diametralmente a nuestro libre arbitrio». «Todos los hombres están obligados sin remedio a admitir como consecuencia que nosotros no somos resultado de nuestra voluntad sino de la necesidad; y así, no hacemos lo que nos parece en virtud del libre arbitrio, sino según Dios lo ha previsto y lo *conduce* según su consejo y su virtud infalible e inmutable»].

in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt: Deus ita desiderat hunc mundum, qualis est: si meliorem vellet, meliorem haberet» [40]. Y, en la *exercitatio* 44, se dice: *«Instrumentum / movetur prout a suo principali dirigitur: sed nostra voluntas in suis operationibus se habet tanquam instrumentum, Deus vero ut agens principale: ergo si haec male operatur, Deo imputandum est». «Voluntas nostra non solum quoad motum, sed quoad substantiam quoque tota a Deo dependet: quare nihil est, quod eidem imputari vere possit, neque ex parte substantiae, neque operationis, sed totum Deo, qui voluntatem sic formavit, et ita movet». «Cum essentia et motus voluntatis sit a Deo, adscribi eidem debent vel bonae vel malae voluntatis operationes, si haec ad illum se habet velut instrumentum»* [41]. [69] Pero en el caso de *Vanini* hay que tener en cuenta que él usa siempre la estratagema de colocar en la persona de un oponente su verdadera opinión —opinión que a él le horroriza y quiere refutar—, y presentarla convincente y fundadamente; para luego, en su propia persona, oponerse a ella con razones superficiales y argumentos flojos, y marcharse triunfante, *tan-*

[40] [«Si Dios quiere el pecado, lo hace: pues está escrito "Todo lo que quiso lo hizo". Si no lo quiere y, sin embargo, se comete, entonces se deberá decir que es imprevisor, o impotente, o cruel; porque o no sabe, o no puede, o no se preocupa de satisfacer su deseo». «Los filósofos dicen: Si Dios no quisiera que en el mundo creciesen las acciones malvadas e impías, sin duda alguna desterraría con un gesto todos los crímenes fuera de los límites del mundo y los destruiría: ¿Pues quién de nosotros puede resistirse a la voluntad divina? ¿Cómo se cometen los crímenes contra la voluntad de Dios, si de hecho Él suministra a los criminales las fuerzas para pecar? Además, si el hombre peca contra la voluntad divina, Dios será inferior al hombre, que se opone a Él y prevalece. De aquí deducen: Así, Dios desea este mundo tal cual es; si lo quisiera mejor, lo tendría mejor»].

[41] [«El instrumento es movido según como lo disponga el que lo dirige: pero nuestra voluntad se comporta en sus operaciones como un instrumento, y Dios es verdaderamente el agente rector: luego si ésta obra mal, se le debe imputar a Dios». «Nuestra voluntad depende totalmente de Dios, no sólo en su dinamismo sino en su sustancia: por lo que no hay nada, ni por parte de la sustancia ni del obrar, que se le pueda imputar realmente a ella, sino sólo a Dios, que hizo así la voluntad y así la mueve». «Puesto que la esencia y el dinamismo de la voluntad proceden de Dios, a Él se deben atribuir las buenas o malas obras de la voluntad, si ella se comporta hacia Él como un instrumento»].

quam re bene gesta [42], contando con la malignidad de su lector. Con esa socarronería engañó hasta a la muy docta Sorbona que, tomando todo aquello por moneda auténtica, colocó confiadamente su *Imprimatur* ante sus escritos ateos. Con alegría tanto más cordial lo vio, tres años más tarde, ser quemado vivo después de que le fuera cortada su lengua blasfema. Pero, de hecho, éste es el argumento realmente poderoso de los teólogos y, desde que se les ha quitado, las cosas retroceden mucho.

Entre los filósofos en sentido estricto, es *Hume*, si no me equivoco, el primero que no ha esquivado la grave dificultad sugerida por primera vez por Agustín sino que, aunque sin mencionar a Agustín o Lutero y mucho menos a Vanini, la presenta sin disimulo en su *Essay on liberty and necessity*, donde, hacia el final, se dice: *«The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion of this immense machine, and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an unevitable necessity, must result. Human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause,*
[70] *or, if / they have any turpitude, they must involve* our creator *in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest»* [43]. Él no realiza

[42] [«Como si lo hubiera hecho bien»].

[43] Para algunos lectores alemanes será bien recibida una traducción de éste y los restantes pasajes ingleses: «El autor último de todos nuestros actos de voluntad es el creador del mundo, que puso por primera vez esta inmensa máquina en movimiento y trajo a todos los seres a la posición particular, de la cual tenían que seguirse todos los acontecimientos posteriores con inevitable necesidad. Por ello, las acciones humanas, o bien no son capaces de maldad alguna porque proceden de una causa tan buena, o, si pueden de alguna manera ser malas, entonces implican a nuestro creador en la misma culpa, en la medida en que Él es reconocidamente su causa última, su autor. Pues, así como un hombre que incendia una mina es responsable de todas las consecuencias al margen de que el reguero de azufre hubiera sido largo o corto, del mismo modo, allá donde se fija una cadena ininterrumpida de causas que actúan necesariamente, ese Ser, finito o infinito, que produce la primera es también el autor de todas las restantes» [Hume, *Essay on liberty and necessity*, p. 81, *Philosophical Works*, ed. Green and Grose, volumen IV].

ningún intento de resolver esa dificultad, pero al final confiesa que la considera irresoluble.

También *Kant*, independientemente de sus predecesores, tropieza en la misma piedra en la *Crítica de la Razón práctica*, pp. 180 ss. de la cuarta edición y p. 232 de la edición de Rosenkranz:

Pero parece que, en la medida en que se admite que Dios, como ser originario universal, es también la *causa de la existencia de la sustancia*, habría que aceptar también que las acciones del hombre tienen su razón determinante en aquello que queda totalmente fuera de su poder, a saber, en la causalidad de un Ser Supremo distinto de él, de quien depende absolutamente su existencia y la determinación total de su causalidad. [...] El hombre sería un autómata de Vaucançon, al que ha construido y dado cuerda el Maestro Supremo de todos los artificios; y la autoconciencia haría de él un autómata pensante / en [71] el que, sin embargo, la conciencia de su espontaneidad [*Spontaneität*], si se la considera como libertad, sería un mero engaño; pues sólo comparativamente merece ser llamada así, ya que las causas próximas determinantes de su movimiento, así como una larga serie de éstas en ascenso a sus causas determinantes, son efectivamente internas, pero la última y suprema se halla totalmente a merced ajena.

Él intenta entonces remover esa gran dificultad mediante la distinción entre cosa en sí y fenómeno: pero es tan patente que con ella no cambia nada en lo esencial del tema, que estoy convencido de que no se la tomaba en serio. Él mismo confiesa la insuficiencia de su solución en la p. 184, donde añade: «¿Pero son entonces todas las demás [soluciones] que se han intentado o se puedan intentar, más simples y más comprensibles? Más bien se diría que los maestros dogmáticos de la metafísica habrían demostrado más su *picardía* que franqueza, al alejar de la vista lo más posible ese difícil punto, en la esperanza de que, si no hablaban de él, tampoco sería fácil que pensase nadie en él».

Tras esta notable compilación de voces sumamente heterogéneas que dicen todas lo mismo, vuelvo a nuestro Padre de la Iglesia. Las razones con las que espera eliminar la dificultad que siente en toda su gravedad son teológicas y no filosóficas, o sea, no de validez incondicionada. El apoyo de las mismas es, como se dijo, la tercera razón, sumada a las dos citadas

arriba, de que él intente defender un *liberum arbitrium* concedido por Dios al hombre. Pues, al insertarse en el punto medio separando al Creador del pecado de su criatura, ese *liberum arbitrium* sería realmente suficiente para eliminar toda la dificultad; siempre y cuando, igual que es fácil de decir con palabras y puede quizá bastar a un pensamiento que no vaya más allá de él, en una consideración seria y profunda fuera también, cuando menos, *pensable*. Pero, ¿cómo ha de imaginarse un ser que según su *existentia* y *essentia* sea obra de otro y que, sin embargo, pueda determinarse a sí mismo originaria y radicalmente, y ser, por lo tanto, responsable de su obrar?
[72] La proposición *Operari / sequitur esse*, es decir, que las acciones de todos los seres se siguen de su índole, invalida aquella suposición, pero ella misma no se puede invalidar. Si un hombre actúa mal, ello se debe a que *es* malo. Pero a aquella proposición se une su *Corollarium: ergo unde esse, inde operari* [44]. ¿Qué diríamos del relojero que se enfadase con su reloj porque funcionara mal? Por mucho que uno quiera hacer de la voluntad una *tabula rasa*, no podrá por menos que confesar que cuando, por ejemplo, de dos hombres uno sigue una forma de actuación totalmente opuesta a la del otro desde el punto de vista moral, esa diversidad, que de algún sitio tiene que venir, tiene su razón, o bien en las circunstancias externas —con lo que entonces está claro que la culpa no afecta a los hombres—, o bien en una diversidad originaria de sus voluntades mismas: con lo que entonces la culpa y el mérito tampoco les afectan a ellos, si es que toda su existencia y esencia es obra de otro. Después de que los grandes hombres citados se han esforzado en vano por encontrar una salida de ese laberinto, confieso gustosamente que pensar la responsabilidad moral de la voluntad humana sin la aseidad de la misma supera también mi capacidad de entender. Esa misma incapacidad fue, sin duda, la que dictó la séptima de las ocho definiciones con las que *Spinoza* abre su *Ética*: *«Ea res libera dicetur, quae ex sola naturae suae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum»* [45].

[44] [«Luego de donde (procede) el ser, de ahí (procede) el obrar»].
[45] [«Se dice libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y

Si, efectivamente, una mala acción surge de la naturaleza, es decir, de la condición innata del hombre, entonces es obvio que la culpa radica en el autor de esa naturaleza. Por eso se ha inventado la voluntad libre. Pero bajo ese supuesto no se puede ver en absoluto de dónde surge la acción; porque, en el fondo, aquella libertad es una cualidad meramente *negativa* y sólo significa que nada obliga ni impide al hombre obrar de una u otra manera. Pero así nunca queda claro *de dónde* surge en último término la acción, ya que no debe resultar de la condición innata o adquirida del hombre, pues entonces la carga de ella caería sobre su creador; y tampoco / de las solas [73] circunstancias externas, ya que entonces habría que atribuírsela al azar; o sea, que el hombre quedaría en todo caso exento de culpa cuando, sin embargo, se le hace responsable de la acción. La imagen natural de una voluntad libre es una balanza descargada: pende quieta y no saldrá nunca de su equilibrio mientras no se coloque algo en uno de sus platillos. Tan poco como puede ésta suscitar por sí misma el movimiento, puede la voluntad suscitar una acción por sí misma; porque de la nada, nada resulta. Si la balanza ha de inclinarse hacia un lado, hay que colocarle un cuerpo extraño, que es entonces la fuente del movimiento. Exactamente igual, la acción humana tiene que ser provocada por algo que actúe *positivamente* y que sea algo más que una libertad meramente *negativa*. Pero ese algo sólo puede ser de dos tipos: o bien lo realiza el motivo en y por sí, es decir, las circunstancias externas: y está claro que entonces el hombre no sería responsable de la acción, y además todos los hombres tendrían que actuar exactamente igual en circunstancias iguales; o bien surge de su receptividad para tales motivos, o sea, del carácter innato, es decir, de las inclinaciones que originariamente habitan en el hombre, que pueden ser diferentes en los individuos, y en virtud de las cuales actúan los motivos. Pero entonces la voluntad ya no es libre: pues esas inclinaciones son el peso colocado en el platillo de la balanza. La responsabilidad recae en aquel que lo ha colocado, es decir, aquel de quien es obra el hombre con tales inclinaciones. Por lo tanto, sólo en el caso de que éste sea su

está determinada por sí sola a obrar; pero necesaria o, mejor, coaccionada, la que está determinada por otro a existir y obrar», Spinoza, *Ethica*, I, def. 7].

propia obra, es decir, que tenga aseidad, es responsable de su obrar.

El punto de vista que aquí se ha expuesto en relación al tema permite apreciar todo lo que depende de esa libertad de la voluntad que constituye un abismo indispensable entre el Creador y los pecados de su criatura; de donde resulta comprensible por qué los teólogos se aferran a ella tan tenazmente y por qué sus escuderos, los profesores de filosofía, la apoyan debidamente con tanto ahínco que, sordos y ciegos a las más concluyentes contrapruebas de los grandes pensadores, se agarran a la libertad de la voluntad y luchan por ella como *pro ara et focis*[46].

A fin de concluir el informe sobre *Agustín* que antes inte-
[74] rrumpí, diré que, en conjunto, opina / que el hombre sólo tuvo verdaderamente una plena voluntad libre antes de la caída; pero después, una vez caído en el pecado original, tiene que esperar su santidad de la predestinación y de la Redención: lo cual significa hablar como un Padre de la Iglesia.

Entretanto, gracias a *Agustín* y su disputa con los maniqueos y pelagianos, la filosofía despertó a la conciencia de nuestro problema. A partir de entonces, con los escolásticos, se hizo paulatinamente más clara, de lo cual dan testimonio el sofisma de *Buridán* y el pasaje de *Dante* antes citado. Pero el primero en llegar al fondo del asunto fue, según todos los indicios, *Thomas Hobbes*; su escrito *Quaestiones de libertate et necessitate contra Doctorem Branhallum*, dedicado expresamente a este tema, apareció en 1656: ahora es un ejemplar raro. En inglés se encuentra en *Th. Hobbes moral and political works*, un volumen en folio, Londres, 1750, pp. 469 ss., de donde extraigo el siguiente pasaje principal, p. 483:

6. *Nothing takes a beginning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will; the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause,*

[46] [«Por el altar y el hogar», los bienes más sagrados para los romanos. Véase Cicerón. *De natura Deorum*, III, 40, 94].

and by this which is said, the will is also necessarily caused *by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are* necessitated.

7. I hold that *to be a* sufficient *cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the* effect. *The same is also a* necessary *cause: for, if it be possible that a* sufficient *cause shall not bring forth the* effect, *then there wanteth somewhat, which was needfull to the producing of it; and so the cause was not* sufficient. *But if it be impossible that a* sufficient *cause should not produce the effect; then is a* sufficient *cause a* necessary *cause. Hence it is manifest, that whatever is produced, is produced* ne/cessarily. *For whatsoever is pro-* [75] *duced has had a* sufficient *cause to produce it, or else it had not been: and therefore also* voluntary *actions are* necessitated.

8. That ordinary definition of a free agent (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is Nonsense; being as much as to say, the cause may be sufficient, *that is to say,* necessary, *and yet the effect shall not follow.*

Página 485. «*Every accident, how contingent soever it seem, or how* voluntary *soever it be, is produced* necessarily» [47].

---

[47] 6) «Ninguna cosa comienza por sí misma sino por la acción de alguna otra causa inmediata ubicada fuera de ella. Por tanto, si ahora un hombre desea o quiere lo que inmediatamente antes no deseaba ni quería, la causa de su querer no es ese querer mismo, sino alguna otra cosa que no depende de él. Según ello, puesto que la voluntad es, indiscutiblemente, la causa necesaria de las acciones voluntarias y, como consecuencia de lo dicho, la voluntad es causada necesariamente por otra cosa independiente de ella, se sigue que todas las acciones voluntarias tienen causas *necesarias*, o sea que están *necesitadas*.

7) Reconozco como causa *suficiente*, aquella a la que no le falta nada de lo que es necesario para la producción del *efecto*. Pero una causa tal es, al mismo tiempo, una causa *necesaria*. Pues si fuera posible que una causa *suficiente* no produjera su efecto, entonces le tendría que haber faltado algo necesario para la producción de aquél; mas entonces la causa no era *suficiente*. Pero si es imposible que una causa *suficiente* no produjera su efecto, entonces una causa *suficiente* es también una causa *necesaria*. De aquí se sigue claramente que todo lo que es producido, es producido *necesariamente*. Pues todo lo que se ha producido ha tenido una causa *suficiente* que lo produjo; si no, no se habría originado nunca: así que también las acciones *voluntarias* están necesitadas.

8) Aquella definición usual de un agente libre (a saber, que un agente tal sería aquel que, aun cuando concurriese todo lo necesario para la producción del efecto, podría *no* producirlo), encierra una contradicción y es un sinsentido; porque significa que una causa puede ser *suficiente, es decir, necesaria* y el efecto, en cambio, faltar.

Página 485: Todo acontecimiento, por muy *casual* que parezca o por muy *voluntario* que sea, sucede *necesariamente*».

[76] En su famoso libro *De cive*, c. 1, § 7, dice: «*Fertur unusquisque ad appetitionem ejus, quod sibi bonum, et ad fugam ejus, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum*» [48].

Inmediatamente después de *Hobbes*, vemos a *Spinoza* penetrado por la misma convicción. Para caracterizar su doctrina en ese punto, bastarán unos cuantos pasajes:

Eth., P. I, prop. 32. «*Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria*». *Coroll. 2.* «*Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur*».

Ibid., P. II, schollium ultimum. «*Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit*».

Ibid., P. III, prop. 2. Schol. «*Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant*». *Epist. 62.* «*Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari*». «*His, quaenam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui*» [49].

---

[48] [«Cada cual es llevado a apetecer aquello que es bueno para él y a huir de aquello que para él es malo, pero sobre todo del mayor de los males naturales, que es la muerte; y ello, en virtud de una cierta necesidad de la naturaleza no menor que aquella que lleva a la piedra a caer»].

[49] [Página I, prop. 32. «La voluntad no puede ser llamada causa libre sino sólo necesaria». Corol. 2. «Pues la voluntad, como todas las demás cosas, necesita una causa por la cual determinarse a obrar de una cierta manera».

Página II, último escolio: «Por lo que a la cuarta objeción (sobre el asno de Buridán) respecta, afirmo poder admitir plenamente que un hombre puesto en tal equi-

Pero es una circunstancia notable el que *Spinoza* no llegase [77] a comprender esto hasta sus últimos años (a los cuarenta), después de que anteriormente, en el año 1665, cuando todavía era cartesiano, en su *Cogitatis metaphysicis*, c. 12, hubiera defendido decidida y vivamente la opinión contraria e incluso, en directa contradicción con el *Scholio ultimo Partis II* ahora mismo citado, hubiera dicho en relación con el Sofisma de Buridán: «*Si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat*» [50].

Más adelante habré de informar de un cambio de opinión y una conversión semejantes en relación a otros dos grandes hombres. Eso demuestra qué difícil y profunda es la recta comprensión de nuestro problema.

Hume, en su *Essay on liberty and necessity*, del que ya antes hube de presentar un pasaje, escribe con la más clara convicción acerca de la necesidad de los actos de voluntad individuales una vez dados los motivos, y la presenta con la mayor claridad, en una forma comprensible para todos. Dice:

librio (con tal de que no perciba nada más que sed y hambre, tal alimento y tal bebida igualmente distantes de él), morirá de hambre y de sed».

Página III, prop. 2, escolio. «Las decisiones de la mente nacen en ella con la misma necesidad que las ideas de las cosas realmente existentes. Por tanto, quienes creen que hablan o callan o hacen cualquier cosa por una libre decisión de la mente, sueñan con los ojos abiertos». Epist. 62. «Cualquier cosa está necesariamente determinada por alguna causa externa a existir y obrar de cierta y determinada forma. Por ejemplo, la piedra recibe de una causa externa que la empuja, cierta cantidad de movimiento por la cual sigue después moviéndose necesariamente. Ahora imagínate que la piedra, mientras sigue moviéndose, piensa y sabe que se esfuerza cuanto puede por seguir moviéndose. Sin duda, esa piedra, puesto que sólo es consciente de su esfuerzo y de ningún modo indiferente a él, cree que es absolutamente libre y que no se mantiene en movimiento por ninguna otra causa más que porque quiere. Y ésta es aquella libertad humana que todos se jactan de tener y que sólo consiste en eso, en que los hombres son conscientes de su deseo e ignorantes de las causas por las que están determinados». «Con esto he explicado suficientemente cuál es mi parecer acerca de la necesidad libre y coaccionada, y de la presunta libertad humana»].

[50] [«Pero si suponemos a un hombre en el lugar del asno colocado en tal equilibrio, en el caso de que muera de hambre y sed habrá que considerarlo, no como una sustancia pensante, sino como un asno muy torpe». Spinoza, *Cogitata methapysica*, II, c. 12. Pese a la calificación de «cartesiano» que le hace Schopenhauer, en el prólogo a esta obra Spinoza expone sus diferencias con Descartes. Además, el primer esbozo de la *Ética* lo realizó entre 1662 y 1665, y no en sus últimos años].

«*Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature*». Y más adelante: «*It seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity and this inference from motives to voluntary actions, from character to conduct*» [51].

Pero ningún escritor ha presentado la necesidad de los actos de voluntad tan detallada y convincentemente como *Priestley*, en su obra dedicada exclusivamente a este tema: *The Doc-*
[78] *trine of philosophical necessity*. Aquel a quien este / libro, escrito en forma sumamente clara y comprensible, no le convenza, debe tener el entendimiento verdaderamente paralizado por los prejuicios. Para caracterizar sus resultados, presento algunos pasajes que cito según la segunda edición, Birmingham, 1782.

Prólogo, p. XX: «*There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty*». Página 26: «*Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been*». Página 37: «*Though an inclination or affection of mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone*». Página 43: «*Saying that the will is* self-determined, *gives no idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a* determination, *which is an* effect, *takes place, without any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of* motive, *there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what* words *he pleases, he can have no more* conception *how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be* nothing». Página 66: «*In proper philosophical language, the motive ought to be call'd the* proper cause

[51] «Así resulta que la conexión entre motivos y acciones voluntarias es tan regular y uniforme como sólo lo puede ser la de causa y efecto en cualquier parte de la naturaleza "." Por lo tanto, parece casi imposible emprender algo, ni en la ciencia ni en acciones de ningún tipo, sin reconocer la doctrina de la necesidad, así como aquella inferencia de los motivos a los actos de voluntad, del carácter a la forma de actuar».

of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else». Página 84: *«It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same»*. Página 90: *«A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere* decepcion; *and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection* since, *he could not have acted otherwise than he did»*. Página 287: / [79]
«In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense» [52].

Pero hay que observar que a *Priestley* le ocurrió igual que a *Spinoza* y que a otros grandes hombres que se van a citar enseguida. En efecto, *Priestley* dice en el Prólogo a la primera

[52] P. xx: «A mi entender, no hay absurdo más evidente que el concepto de la libertad moral». Página 26: «Sin un milagro o la intervención de alguna causa externa, ningún acto de voluntad ni acción de un hombre cualquiera podrían resultar de manera distinta de como han resultado». Página 37: «Aunque la inclinación o determinación de mi ánimo no sea la fuerza de gravedad, sin embargo tiene un influjo y efecto sobre mí exactamente tan seguro y necesario como el que aquella fuerza tiene sobre una piedra». Página 43: «La expresión de que la voluntad está *autodeterminada* no ofrece ningún concepto o, más bien, contiene un absurdo, a saber, el de que una *determinación*, que es un efecto, se produce sin causa alguna. Pues, salvo aquello que se entiende bajo la denominación de *motivo*, no queda de hecho nada que pudiese provocar aquella determinación. Use uno las *palabras* que quiera; pero no puede *concebir* mejor el que nosotros fuésemos determinados a algo unas veces por motivos y otras, en cambio, sin motivo ninguno, que el que una balanza se inclinase unas veces por los pesos y otras por un tipo de sustancia que no tuviera peso alguno y que, fuera lo que fuera *en sí misma*, no fuera *nada* con respecto a la balanza». Página 66: «En expresión filosófica adecuada, debería llamarse al motivo la *causa propia* de la acción: pues lo es, tanto como cualquier cosa en la naturaleza es la causa de la otra». Página 84: «Nunca estará en nuestro poder el realizar dos elecciones distintas, cuando todas las circunstancias previas son exactamente las mismas». Página 90: «En efecto, un hombre que se hace reproches sobre cualquier acción determinada de su vida pasada puede figurarse que, si estuviese de nuevo en la misma situación, actuaría de otra manera. Sólo que eso es un mero *engaño:* si se examina estrictamente y tiene en cuenta todas las circunstancias, se puede convencer de que, con la misma disposición interna y la misma opinión de las cosas que él tenía entonces, y con exclusión de todos los demás pareceres obtenidos *desde entonces* por reflexión, no podía actuar de otra forma que como actuó». Página 287: «En resumen, no se presenta más elección que entre la doctrina de la necesidad y el sinsentido absoluto».

edición, p. XXVII: *«I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my*
[80] *liberty with great reluctance, and / in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me»* [53].

El tercer gran hombre al que le ocurrió exactamente igual es *Voltaire*, que informa de ello con la amabilidad y el candor que le son propios. En efecto, en su *Traité de métaphysique*, cap. 7, había defendido detallada y vivamente la llamada libertad de la voluntad. Pero en su libro *Le philosophe ignorant*, escrito más de cuarenta años después, enseña la estricta necesidad de los actos de voluntad, dentro del capítulo 13°, que concluye así: *«Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème, qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir:*

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, *mais il est enfin contraint de se rendre* [54]. En el siguiente libro, *Le principe d'action*, dice, en el cap. 13: *Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous fesons»* [55].

[53] «Sin embargo, no me convertí fácilmente a la doctrina de la necesidad. Al igual que el mismo doctor Hartley, sólo con gran repugnancia renuncié a mi libertad: en una larga correspondencia que mantuve una vez sobre este asunto, afirmaba con gran ahínco la doctrina de la libertad y no cedía de ninguna manera a las razones que se me oponían».

[54] [«Es igualmente necesario que Arquímedes se quede en su habitación cuando se le encierra en ella, y cuando está tan intensamente ocupado con un problema que no admite la idea de salir:

Al que lo quiere, el destino le conduce, al que no lo quiere, le arrastra [Séneca, *epist.* 107, 11].

El necio que piensa así, no ha pensado siempre igual, pero al final se ha visto forzado a rendirse». En el original *à rester*].

[55] [«Una bola que empuja otra, un perro de caza que corre necesaria y voluntariamente tras un ciervo, ese ciervo que salta una inmensa zanja con no menor necesidad y voluntad: todo eso no está más invenciblemente determinado que lo que lo estamos nosotros en todo lo que hacemos». Voltaire, *Le principe d'action*, cap. 13, *Mélanges de philosophie*, ed. 1781, XX, p. 255].

Esta simétrica conversión a nuestra opinión por parte de tres cabezas tan sumamente eminentes tiene que dejar perplejo a todo el que emprenda la tarea de combatir verdades bien fundadas con aquel «Pero yo puedo hacer lo que quiero» de su cándida autoconciencia, que no dice absolutamente nada sobre el tema.

Después de éstos, sus predecesores próximos, no nos puede / asombrar que *Kant* tomase como cosa ya establecida, tan- [81]
to en él como en otros, la necesidad con la que el carácter empírico es determinado a las acciones por los motivos, así como que no perdiese el tiempo en demostrarla de nuevo. Sus «Ideas para una Historia universal» las comienza así: «Sea cual fuere el concepto que uno se forme, con propósitos metafísicos, de la *libertad de la voluntad*, sin embargo sus *fenómenos*, las acciones humanas, están determinadas según leyes naturales generales, exactamente igual que todos los demás acontecimientos naturales.» En la *Crítica de la Razón pura* (p. 548 [56] de la primera o p. 577 de la quinta edición), dice: «Puesto que el carácter empírico mismo tiene que extraerse, en cuanto efecto, de los fenómenos y de la regla de éstos que la experiencia nos proporciona, todas las acciones del hombre están determinadas en el fenómeno a partir de su carácter empírico y de las demás causas coactuantes, según el orden de la naturaleza: y si pudiéramos investigar hasta el fondo todos los fenómenos de su libre arbitrio, no habría una sola acción humana que no pudiéramos predecir con certeza y conocer como necesaria a partir de sus condiciones precedentes. Así que no hay libertad con respecto a este carácter empírico; y, sin embargo, sólo en relación a él podemos considerar al hombre cuando simplemente *observamos* y, tal y como ocurre en la antropología, queremos investigar fisiológicamente las causas motoras a partir de sus acciones». Exactamente lo mismo se dice en la p. 798 de la primera edición, p. 826 de la quinta: «El que la voluntad sea libre sólo puede referirse a la causa inteligible de nuestro querer. Pues, por lo que a los fenómenos de sus exteriorizaciones, es decir, a las acciones respecta, y en virtud de una máxima fundamental inviolable sin la cual no podemos ejercitar la Razón en el uso empírico, no podemos explicarlas nunca de modo

[56] No es la p. 548 sino la 549 [*N. de la T.*].

distinto a como explicamos los restantes fenómenos de la naturaleza, a saber, según leyes inmutables de la misma». Además, en la *Crítica de la Razón práctica*, p. 177 de la cuarta edición o 230 de la de Rosenkranz, se dice: «Así, se puede admitir que si nos fuera posible conocer la forma de pensar de
[82] un hombre, / tal y como se muestra en las acciones internas como en las externas, tan a fondo que nos fuesen conocidos todos sus móviles, hasta los más pequeños, así como todas las causas [*Veranlassungen*] externas que actuasen sobre ellos, se podría calcular la conducta de un hombre en el futuro, con la misma certeza que el eclipse de luna o de sol».

Pero aquí amarra él su doctrina de la coexistencia de la libertad con la necesidad, en virtud de la distinción entre el carácter inteligible y el empírico, opinión ésta sobre la que volveré más adelante, ya que me adhiero totalmente a ella. *Kant* la ha expuesto dos veces, a saber, en la *Crítica de la Razón pura*, pp. 532-554 de la primera, ó 560-582 de la quinta edición; y, con claridad aún mayor, en la *Crítica de la Razón práctica*, pp. 169-179 de la cuarta edición o pp. 224-231 de la de Rosenkranz. Todo el que quiera adquirir un conocimiento fundamental sobre la compatibilidad de la libertad humana con la necesidad de las acciones tiene que leer esos pasajes, pensados con una extrema profundidad.

El presente tratado sobre el tema se distingue hasta aquí de los logros de todos esos nobles y honorables predecesores, principalmente en dos puntos: primero, en que, a partir de las instrucciones de la pregunta del concurso, he distinguido estrictamente entre la percepción interna de la voluntad en la autoconciencia y la externa, y he considerado cada una de ambas por sí misma, con lo que se ha hecho posible por primera vez el descubrimiento de la fuente del engaño que actúa tan irresistiblemente sobre la mayoría de los hombres; en segundo lugar, en que he traído a consideración la voluntad en conexión con todo el resto de la naturaleza, lo que nadie ha hecho antes de mí, y con lo cual el asunto ha podido tratarse por primera vez con aquella radicalidad, comprensión metódica y totalidad de las que es susceptible.

Diré ahora todavía algunas palabras sobre aquellos escritores que han escrito después de *Kant* y a los que, sin embargo, no considero mis predecesores.

En su *Investigación sobre la libertad humana*, pp. 465-471, *Schelling* [57] ha ofrecido una paráfrasis explicativa de la importante doctrina de Kant sobre el carácter inteligible y empírico ahora mismo elogiada. Por la vivacidad de su colorido, esta paráfrasis / puede servir a algunos para hacerse el tema más [83] comprensible de lo que puede hacerlo la profunda pero seca presentación kantiana. Entretanto, no puedo hacer mención de ella sin censurar, en honor a la verdad y a *Kant*, el que aquí, en donde expone una de las más importantes y admirables, a mi juicio incluso la más profunda de todas las doctrinas kantianas, *Schelling* no diga claramente que lo que él ahora presenta pertenece, según el contenido, a *Kant*; y que por el contrario, se exprese de modo que la gran mayoría de los lectores, que no tienen exactamente presente el contenido de las amplias y difíciles obras del gran hombre, tienen que suponer que leen aquí los propios pensamientos de *Schelling*. Quisiera mostrar con *una* sola prueba entre muchas, hasta qué punto el resultado ha correspondido aquí a la intención. Aún en nuestros días, un joven profesor de filosofía de Halle, el señor Erdmann, dice en su libro de 1837 titulado *Cuerpo y alma*, p. 101: «Si bien Leibniz, de modo semejante a Schelling en su tratado sobre la libertad, admite que el alma se determina con anterioridad a todo tiempo», etc. Así que *Schelling* se encuentra aquí, en relación a *Kant*, en la venturosa situación de *Americo* con respecto a *Colón*: con su nombre se sella el descubrimiento ajeno. Pero eso lo ha de agradecer a su astucia y no a la suerte. Pues, en la p. 465, sostiene: «El *Idealismo* ha elevado por primera vez a aquel ámbito la doctrina de la libertad», etc.; y luego siguen, inmediatamente, los pensamientos kantianos. Así que, en vez de decir aquí, de acuerdo con la honradez, *«Kant»*, dice astutamente *«el Idealismo»*; mas con esa equívoca expresión entenderán todos la filosofía de *Fichte* y la primera —fichteana—, filosofía de *Schelling*, pero no la doctrina de *Kant*; porque éste se rebela contra la denominación de *Idealismo* para su filosofía (por ejemplo, *Prolegomena*, pp. 51 y 155, Rosenkr.); e incluso a su segunda edición de la *Crítica de la Razón pura*, p. 274, le había añadido una «Refutación del

57 [Schelling, *Untersuchungen über die menschliche Freiheit*, pp. 465-471, *Philosophische Schriften*, 1809, vol. I].

idealismo». En la página siguiente menciona *Schelling* muy astutamente, en una frase de pasada, el «concepto kantiano», a fin de acallar a aquellos que saben ya que es riqueza kantiana lo que aquí tan pomposamente se saca a relucir como mercancía propia. Pero luego se dirá aún en la p. 472, a despecho de
[84] toda verdad y justicia, que *Kant no* se había / elevado en la teoría hasta ese parecer, etc.; cuando todos pueden ver claramente, a partir de los dos pasajes inmortales de *Kant* que antes he recomendado releer, que sólo a él pertenece originariamente ese parecer que, sin él, ni mil cabezas como las de los señores *Fichte* y *Schelling* habrían sido nunca capaces de concebir. Puesto que aquí tenía que hablar sobre el tratado de *Schelling*, no podía callar sobre ese punto; sino que sólo he cumplido con mi deber hacia ese gran maestro de la humanidad, el único que, junto con *Goethe*, es el justo orgullo de la nación alemana, reivindicando para él lo que innegablemente sólo a él pertenece; sobre todo, en un tiempo para el que vale con toda propiedad la frase de *Goethe*: «La chiquillería es dueña de la calle» [58]. Además, en el mismo tratado, *Schelling* tampoco ha tenido ningún reparo en apropiarse de los pensamientos y hasta de las palabras de *Jakob Böhme* sin delatar su fuente.

Aparte de esta paráfrasis de los pensamientos kantianos, aquellas «Investigaciones sobre la libertad» no contienen nada que pudiera servir para proporcionarnos explicaciones nuevas o fundamentales sobre ella. Eso se anuncia ya en el mismo comienzo, con la definición de que la libertad es «una facultad de lo bueno y lo malo [*des Guten und Bösen*]». Una tal definición puede ser apta para el Catecismo: pero en la filosofía no se dice nada con ella y, por consiguiente, con ella tampoco se comienza nada. Pues lo bueno y lo malo están lejos de ser nociones simples (*notiones simplices*) que, claras en sí mismas, no precisasen de explicación, comprobación ni fundamentación alguna. En general, sólo una pequeña parte de aquel tratado habla de la libertad: su contenido principal es, más bien, un detallado informe sobre un Dios del que el señor autor delata un íntimo conocimiento, ya que nos describe hasta su origen; sólo es de lamentar que no mencione palabra alguna de cómo ha llegado a ese conocimiento. El comienzo del tra-

58 [Goethe, *Parabolisch*, 7, 8, Weim. Ausgabe, vol. III, p. 177].

tado constituye un tejido de sofismas cuya superficialidad reconocerá cualquiera que no se deje amedrentar por el atrevimiento del tono.

Desde entonces, y a resultas de éste y de semejantes productos, la «intuición intelectual» y el «pensamiento absoluto» han suplantado en la filosofía alemana a los conceptos claros y la investigación honesta: / imponer, aturdir, mistificar, lan- [85]
zar arena a los ojos del lector mediante trucos de todo tipo, se ha convertido en método; y, en todos los casos, la exposición la dirige la intención en lugar del conocimiento. Con todo esto, la filosofía, si aún se la quiere llamar así, ha tenido que caer cada vez más y más hondo, hasta que al final ha alcanzado el grado más profundo de empequeñecimiento en la criatura ministerial que es *Hegel*: a fin de ahogar de nuevo la libertad del pensamiento conseguida por *Kant*, aquél ha convertido la filosofía, hija de la Razón y futura madre de la verdad, en instrumento de los fines estatales, del oscurantismo y del jesuitismo protestante: pero para ocultar la ignominia y al mismo tiempo producir el mayor atontamiento posible de las cabezas, ha echado por encima la tapadera de la más hueca verborrea y el más absurdo galimatías que nunca se han oído, por lo menos fuera del manicomio.

En Inglaterra y en Francia, la filosofía, tomada en conjunto, se encuentra todavía casi donde *Locke* y *Condillac* la dejaron. *Maine de Biran*, llamado por su editor, el señor *Cousin*, *«le premier métaphysicien Français de mon tems»*, en sus *Nouvelles considérations du physique et moral* aparecidas en 1834, se presenta como un fanático partidario del *liberi arbitrii indifferentiae* y lo toma como una cosa que va completamente de suyo. No de otra forma proceden algunos de los modernos escribanos filosóficos alemanes: el *liberum arbitrium indifferentiae* se presenta en ellos, bajo el nombre de «libertad moral», como una cosa hecha, exactamente igual que si no hubieran existido nunca los grandes hombres antes citados. Ellos explican la libertad de la voluntad como dada inmediatamente en la autoconciencia, y así tan inquebrantablemente constatada, que todos los argumentos en contra no pueden ser nada más que sofismas. Esta sublime confianza nace, simplemente, de que los buenos de ellos no saben lo que es y significa la libertad de la voluntad; sino que, en su inocencia, no entienden

por ella más que el dominio de la voluntad sobre los miembros del cuerpo, analizado en nuestro segundo apartado: dominio del que, sin embargo, ningún hombre razonable ha dudado nunca, y cuya expresión es justamente aquel «Puedo hacer lo
[86] que quiero». / Ellos creen sinceramente que ésa es la libertad de la voluntad, e insisten en que está por encima de toda duda. Ése es precisamente el estado de inocencia al que, después de tantos grandes predecesores, ha reducido la filosofía hegeliana el espíritu pensante alemán. A gente de esa especie se le podría muy bien gritar:

«¿No sois como las mujeres, que continuamente
vuelven a su primera palabra
cuando se les ha hablado razonablemente durante horas?» [59]

Sin embargo, en algunos de ellos podrían actuar ocultamente los motivos teológicos explicados antes.

Y, de nuevo, los escritores de medicina, zoología, historia, política y literatura de nuestros días, ¡con qué gusto aprovechan cada ocasión para citar la «libertad del hombre», la «libertad moral»! De ese modo se creen algo. No se aventuran, desde luego, a una explicación de ella. Pero si a uno se le permitiese examinarles, encontraría que con ella, o bien no piensan absolutamente nada, o bien piensan nuestro antiguo, honorable y bien conocido *liberum arbitrium indifferentiae*, por muy elegantes que sean las locuciones con que lo revisten; esto es, un concepto de cuya ilicitud nunca se llegará a convencer a las grandes masas, pero sobre el que los doctos deberían guardarse de hablar con tanta inocencia. De ahí que haya entre ellos algunos desanimados que son muy divertidos, pues no se atreven ya a hablar de la libertad de la *voluntad* sino que, para afinarlo, en su lugar dicen «libertad del *espíritu*»; y así esperan que cuele. Por fortuna, al lector que mire, preguntándome, le puedo indicar lo que piensan con ello: nada, absolutamente nada, sino que es, de acuerdo con la buena forma y estilo alemanes, una expresión indecisa y hasta trivial, que ofrece una emboscada propicia a su vaciedad y cobardía para escapar. La palabra «espíritu», en realidad una expresión

[59] [Schiller, *Wallensteins Tod*, II, 3].

trópica, indica siempre las facultades *intelectuales* por oposición a la voluntad: pero éstas no han de ser de ningún modo libres en su actuar sino que deben adecuarse, someterse y subordinarse, en primer lugar, a las reglas de la lógica, y luego a cada / *objeto* de su conocer, a fin de concebir pura, es decir, [87]
objetivamente, y de que nunca se diga *stat pro ratione voluntas* [60]. Ese «Espíritu» que vagabundea por todas partes en la actual literatura alemana es un sospechoso compañero al que, allá donde uno se tope con él, le debe pedir el pasaporte. Su oficio más frecuente es servir de máscara a la pobreza de pensamiento ligada a la cobardía. Además, la palabra *espíritu* [*Geist*] está, como es sabido, emparentada con la palabra *gas* [*Gas*] que, procedente del árabe y de la alquimia, significa vapor o aire, exactamente igual que *spiritus*, πνεῦμα, *animus*, emparentada con ἄνεμος.

Éste es el estado de cosas con respecto a nuestro tema en el mundo filosófico y el mundo culto en general, después de todo lo que los grandes espíritus citados han enseñado al respecto; con lo que de nuevo se confirma, no sólo que la naturaleza ha producido en todas las épocas muy pocos pensadores verdaderos, a modo de raras excepciones; sino también que esos pocos lo han sido, además, para muy pocos. De ahí que la ilusión y el error mantengan perpetuamente su dominio.

En un tema moral, también el testimonio de los grandes poetas es de peso. No hablan de acuerdo con una investigación sistemática, pero la naturaleza humana se encuentra abierta a su honda mirada: por eso sus afirmaciones alcanzan inmediatamente la verdad. En *Shakespeare*, *Measure for measure*, A. 2, Sc. 2, Isabella pide al tirano Angelo la gracia para su hermano condenado a muerte:

Angelo. *I will not do it.*
Isab. *But can you if you would?*
Ang. *Look, what I* will *not, that I* cannot *do* [61].

[60] [«La voluntad está en el lugar de la razón». Juvenal, *Sat*, 6, 223].
[61] *Angelo.* No quiero hacerlo.
Isabella. ¿Pero podríais si quisiérais?
Angelo. Mira, lo que no *quiero*, no lo *puedo*.

En *Twelfth night*, A. I, se dice:

Fate show thy force, ourselves we do not owe,
What is decree'd must be, and be this so [62].

[88] También *Walter Scott*, ese gran conocedor y pintor del corazón humano y sus más secretos impulsos, ha sacado pura a la luz aquella profunda verdad, en su *St. Ronan's Well*, vol. 3, cap. 6. Presenta a una pecadora arrepentida moribunda que, en el lecho de muerte, intenta aliviar con confesiones su conciencia inquieta; y, en medio de ellas, le hace decir:

«*Go, and leave me to my fate; I am the most detestable wretch, that ever liv'd, —detestable to myself, worst of all; because even in my penitence there is a secret whisper that tells me, that were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought!* [63].

Un comprobante de *esta* exposición poética lo suministra el siguiente hecho paralelo a ella y que, al mismo tiempo, corrobora de la forma más vigorosa la doctrina de la constancia del carácter. En 1845 se transmitió del periódico francés *La Presse* al *Times* del 2 de julio de 1845, de donde la traduzco. El titular dice: Ejecución militar en Orán. «El 24 de marzo había sido condenado a muerte el español Aguilar, alias Gómez. El día anterior a la ejecución, en una conversación con su carcelero, dijo: No soy tan culpable como se me ha presentado: estoy acusado de haber cometido 30 crímenes, cuando sólo he cometido 26. Desde la niñez tuve sed de sangre: cuando tenía 7 años y medio, apuñalé a un niño. He asesinado a una mujer embarazada y más tarde a un oficial español, a consecuencia de lo cual me vi obligado a huir de España. Escapé a Francia, donde cometí dos crímenes antes de entrar en

[62] Ahora puedes mostrar, oh destino, tu poder:
lo que ha de ser tiene que ocurrir y nadie se posee.
[63] «Vete y abandóname a mi destino. Soy la más miserable y abominable criatura que jamás vivió, la más abominable para mí misma. Pues, en medio de mi arrepentimiento, algo me dice secretamente al oído que, si volviera a ser como he sido, todos los males que he cometido los cometería otra vez, e incluso aún peores. Oh, que el cielo me ayude a sofocar el infame pensamiento».

la Legión extranjera. Entre todos mis crímenes, del que más me arrepiento / es del siguiente: en 1841, estando al frente de [89] mi compañía, hice prisionero a un comisario general deportado que iba escoltado por un sargento, un cabo y 7 hombres: los hice decapitar a todos. La muerte de esa gente pesa gravemente sobre mí: los veo en mis sueños, y mañana los veré en los soldados destinados a fusilarme. *Pese a todo, si obtuviese de nuevo la libertad, asesinaría aún a otros.*»

También se corresponde con esto el siguiente pasaje de la *Iphigenia* (A. 4, Sc. 2) de *Goethe*:

Arkas. Pues no has atendido al fiel consejo.
Iphigenia. Lo que pude, lo he hecho gustosa.
Arkas. Aún estás a tiempo de cambiar de rumbo.
Iphigenia. *Eso no está nunca en nuestro poder.*

También un famoso pasaje del *Wallenstein* de *Schiller*, expresa nuestra verdad fundamental:

¡Conoced los hechos y pensamientos de los hombres!
No son como las olas del mar, ciegamente movidas.
El mundo interno, su microcosmos, es
El hondo pozo de donde fluyen eternamente.
Son necesarios, *como el fruto del árbol,*
El azar, haciendo juegos de manos, no puede cambiarlos.
Una vez que he investigado el núcleo del hombre,
Conozco también su querer y su obrar [64].

V. CONCLUSIÓN Y CONSIDERACIÓN SUPERIOR [90]

Con gusto he traído aquí a la memoria a todos aquellos gloriosos predecesores, tanto poéticos como filosóficos, de la verdad que he defendido. Mas no son autoridades, sino razones, las armas del filósofo; por eso he guiado mi tema sólo con ellas. Pero espero haberle suministrado una evidencia tal que

[64] [Schiller, *Wallensteins Tod*, II, 3, final].

me justifique ahora para extraer la conclusión *a non posse ad non esse*; con lo cual, la respuesta negativa a la pregunta planteada por la Real Sociedad que arriba, al investigar la autoconciencia, se fundamentó directa y fácticamente, por lo tanto *a posteriori*, es ahora fundamentada también mediatamente y *a priori*: pues lo que no existe en absoluto, tampoco puede contar con datos de la autoconciencia a partir de los que se pudiera demostrar.

Aun cuando la verdad aquí defendida pudiera pertenecer a aquellas que pueden estar en contra de las opiniones preconcebidas de la masa miope, e incluso escandalizar a los débiles e ignorantes, eso no ha podido impedirme presentarla sin tapujos ni reservas: considerando que aquí no hablo al pueblo, sino a una Academia ilustrada que no ha planteado esa pregunta tan de actualidad para la consolidación del prejuicio, sino en honor a la verdad. Además, el honrado investigador de la verdad, mientras se trate de constatar y certificar una idea
[91] verdadera, / atenderá siempre únicamente a sus razones y no a sus consecuencias; para esto último habrá tiempo después, cuando aquella se consolide. Examinar, despreocupado por las consecuencias, solamente las razones, y no preguntarse primero si una verdad conocida está o no en consonancia con el sistema de nuestras restantes convicciones: esto es lo que recomendó ya *Kant*, cuyas palabras no puedo menos que repetir aquí: «Esto refuerza la máxima, ya conocida y celebrada por otros, de, en toda investigación científica, seguir imperturbable el camino con toda la exactitud y franqueza posible, no haciendo caso de aquello a lo que acaso pudiera contravenir fuera de su campo, sino ejecutarla por sí sola, en la medida en que se pueda, verdadera y completamente. La frecuente observación me ha convencido de que, cuando se ha llevado a término ese negocio, lo que a la mitad de él, en la consideración de otras teorías de fuera, me pareció a veces muy dudoso, cuando dejaba esa duda fuera de la mirada y prestaba atención sólo a mi negocio hasta que estuviera terminado, al final, de forma inesperada, concordaba totalmente con aquello que se había descubierto por sí mismo, sin la menor consideración a aquellas doctrinas, sin partidismo ni preferencia por ellas. Los escritores se ahorrarían algunos errores y alguna tranquilidad perdida (porque estaba instalada en una fantasmagoría), con tal

de que simplemente se pudieran resolver a ir a su obra con algo más de sinceridad» (*Crítica de la Razón práctica*, p. 190 de la cuarta edición o p. 239 de la de Rosenkranz).

Pero nuestros conocimientos metafísicos en general están todavía enormemente lejos de poseer una certeza tal que se hubiera de rechazar alguna verdad fundamentalmente probada porque sus consecuencias no concordasen con ellos. Más bien, cada verdad ganada y consolidada es una parte conquistada en el terreno del problema del saber en general; y es también un punto sólido en el que apoyar las palancas que moverán otras cargas y desde el cual, en casos favorables, uno podrá incluso encumbrarse de repente a una visión de la totalidad superior a la que antes tenía. Pues el encadenamiento de las verdades en cada dominio del saber es tan grande, que quien se ha instalado en la posesión totalmente segura de una sola puede siempre esperar / conquistar la totalidad a partir de ahí. Así [92] como en el caso de una difícil tarea matemática, una única cantidad positivamente dada es de valor inestimable porque hace posible la solución, del mismo modo, en la más difícil de todas las tareas humanas, que es la metafísica, el conocimiento seguro, demostrado *a priori* y *a posteriori*, de la estricta necesidad con que los actos se derivan de un carácter dado y de determinados motivos, es un dato inestimable sólo a partir del cual se puede llegar a la solución de la tarea completa. Por eso, todo lo que no pueda mostrar una confirmación sólida y científica tiene que ceder ante una tal verdad bien fundada allá donde se le ponga en el camino, y no ésta ante aquello: y de ninguna manera puede esa verdad prestarse a acomodos y limitaciones para ponerse en armonía con afirmaciones indemostradas y quizá erróneas.

Séame permitida aún una observación general. Una mirada retrospectiva sobre nuestro resultado da ocasión a la consideración de que, con respecto a los dos problemas que fueron señalados ya en el apartado anterior como los más profundos de la filosofía moderna, aunque no claramente conocidos por los antiguos — a saber, el problema de la libertad de la voluntad y el de la relación entre lo ideal y lo real—, el entendimiento sano, pero rudo, no sólo es incompetente; sino que incluso tiene una decidida propensión natural al error, para restituirlo del cual se precisa de una filosofía ya muy desarro-

llada. En efecto, a él le resulta verdaderamente natural el atribuir demasiado al *objeto* en el *conocer*; por eso hicieron falta *Locke* y *Kant* para mostrar cuánto surge del *sujeto*. Con respecto al *querer*, en cambio, tiene la tendencia inversa, a saber, atribuir demasiado poco al *objeto* y demasiado al *sujeto*, al derivar la totalidad del querer de *éste*, sin tener debidamente en cuenta el factor situado en el *objeto*: los motivos, que son los que determinan verdaderamente toda la condición individual de las acciones, mientras que sólo lo general y esencial a ellas, a saber, su carácter moral fundamental, parte del *sujeto*. Pero esa inversión que le es natural al entendimiento dentro
[93] de las investigaciones especulativas, no / nos puede asombrar; porque aquél está destinado originariamente sólo a fines prácticos y de ningún modo especulativos.

Ahora que, a resultas de nuestra exposición precedente, hemos suprimido totalmente cualquier libertad del obrar humano y lo hemos conocido como sometido a la más estricta necesidad, somos conducidos precisamente al punto en el que podremos comprender *la verdadera libertad moral*, que es de un tipo superior.

En efecto, hay todavía un hecho de la conciencia del que hasta ahora he prescindido totalmente, a fin de no perturbar la marcha de la investigación. Es el sentimiento, totalmente claro y seguro, de la *responsabilidad* por lo que hacemos, de la *imputabilidad* de nuestras acciones, sentimiento éste que se basa en la inquebrantable certeza de que nosotros mismos somos *los autores de nuestros actos*. En virtud de esa conciencia, a nadie se le ocurre, ni siquiera al que está totalmente convencido de la necesidad con que se producen nuestras acciones expuesta en lo precedente, excusarse de una falta mediante esa necesidad y quitarse la culpa echándosela a los motivos sobre la base de que, con su aparición, el hecho era inevitable. Pues él comprende muy bien que esa necesidad tiene una condición *subjetiva*; y que aquí *objective*, es decir, en las circunstancias presentes, o sea, bajo el influjo de los motivos que le han determinado, era perfectamente posible y habría podido producirse una acción totalmente distinta, incluso la exactamente opuesta a la suya, *sólo con tal de que él hubiera sido otro*: sólo de esto ha dependido. *A él*, puesto que es éste y no otro, puesto que tiene tal y tal carácter, no le era posible, desde

luego, ninguna otra acción; pero en sí misma, o sea *objective*, era posible. Por lo tanto, la *responsabilidad* de la que él es consciente afecta sólo primaria y ostensiblemente al hecho; pero, en el fondo, afecta a *su carácter*: *de éste* se siente él responsable. Y *de éste* le hacen también responsable los demás, en tanto que su juicio abandona enseguida el hecho para constatar las cualidades del autor: «Es un mal hombre, un malvado [*Bösewicht*]»; o «Es un bribón»; o «Es un alma pequeña, falsa, infame»: así reza su juicio, / y a su *carácter* se retrotraen sus [94]
reproches. El hecho, junto al motivo, entra aquí en consideración sólo como testimonio del carácter del autor; pero vale como síntoma seguro de él, síntoma a través del cual es constatado irrevocablemente y para siempre. Por eso dice Aristóteles muy acertadamente: «Ἐγκωμιάζομεν πράξαντας· τὰ δ'ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστί, ἐπεὶ ἐπαινοῖμεν ἂν καὶ μὴ πεπραγότα, πιστεύοιμεν εἶναι τοιοῦτον». *Rhetorica*, I, 9. (*«Encomio celebramus eos, qui egerunt: opera autem signa habitus sunt; quoniam laudaremus etiam qui non egisset, si crederemus esse talem»)* [65]. Así que el odio, el horror y el desprecio no se lanzan sobre el hecho pasajero sino sobre las cualidades permanentes del agente, es decir, del carácter del que han surgido. Por eso, en todos los lenguajes, los epítetos de la maldad moral [*moralischer Schlechtigkeit*], los insultos que la designan, son más bien predicados del *hombre* que de las acciones. Se adjudican al *carácter*: pues éste tiene que cargar con la culpa a la que fue meramente conducido con ocasión de los hechos.

Allá donde radica la *culpa*, tiene que radicar también la *responsabilidad*: y, puesto que ése es el único dato que nos justifica para inferir la libertad moral, entonces la *libertad* tiene que radicar también en el mismo sitio, o sea, en el *carácter* del hombre; tanto más, cuanto que nos hemos convencido suficientemente de que aquélla *no* se puede encontrar inmediatamente en las acciones individuales que, bajo el supuesto del carácter, se producen con estricta necesidad. Pero el carácter es, como se ha mostrado en el tercer apartado, innato e inmutable.

Quisiéramos ahora considerar algo más de cerca la libertad

[65] [«Elogiamos a aquellos que actuaron; pero las obras son signos del carácter; y así también celebraríamos al que no actuase, si creyéramos que sería capaz de hacerlo»].

en ese sentido, el único para el que existen datos, para, tras haberla desarrollado a partir de un hecho de la conciencia y haber encontrado su lugar, comprenderla también filosóficamente en la medida en que sea posible.

En el tercer apartado se había demostrado que toda acción de un hombre es el producto de dos factores: su carácter y el motivo. Eso no significa de ninguna manera que aquélla sea un término medio, así como un compromiso entre el motivo y el carácter; sino que satisface totalmente a ambos en la medida en que, según toda su posibilidad, se basa al mismo tiem-
[95] po en ambos, / es decir, en el hecho de que el motivo que actúa afecte a ese carácter y de que ese carácter sea determinable por tal motivo. El carácter es la índole empíricamente conocida, persistente e invariable, de una voluntad individual. Y, puesto que ese carácter es un factor de aquella acción exactamente tan necesario como el motivo, se explica así el sentimiento de que nuestros hechos surgen de nosotros mismos, aquel *«Yo quiero»* que acompaña todas nuestras acciones y en virtud del cual cada uno las tiene que reconocer como *sus* hechos, de los que, por tanto, se siente moralmente responsable. Éste es, de nuevo, aquel «Yo quiero, y quiero siempre sólo lo que quiero», hallado antes en la investigación de la autoconciencia, y que induce al entendimiento rudo a afirmar obstinadamente una libertad absoluta del obrar y el omitir, un *liberum arbitrium indifferentiae*. Sólo que eso no es nada más que la conciencia del segundo factor de la acción, que por sí solo sería totalmente incapaz de producirla y que, en cambio, al presentarse el motivo, es exactamente igual de incapaz de omitirla. Pero sólo poniéndose en acción de esa manera manifiesta su propia condición a la facultad de conocer que, dirigida esencialmente hacia afuera y no hacia dentro, sólo puede llegar a conocer la índole de su propia voluntad empíricamente, a partir de las acciones. Este conocimiento que se hace más cercano y cada vez más íntimo es a lo que propiamente se llama *la conciencia moral* que, justamente por eso, *sólo después* de la acción se hace oír *directamente*; *antes* lo hace, a lo sumo, sólo *indirectamente*, en la medida en que acaso, por medio de la reflexión y la retrospectiva sobre casos parecidos sobre los que ya se ha pronunciado, se la considere en la deliberación como algo que habrá de presentarse en el futuro.

Éste es el lugar de recordar la exposición que ofreció *Kant* sobre la relación entre carácter empírico e inteligible y, con ella, sobre la compatibilidad de la libertad con la necesidad, exposición a la que ya se aludió en el apartado anterior y que pertenece a lo más bello y profundamente pensado que ese gran espíritu, y el hombre mismo, han producido nunca. Sólo tengo que referirme a ella, ya que el repetirla aquí sería una ampliación superflua. Pero únicamente a partir de ella se puede comprender, en la medida en que las fuerzas humanas son ca/paces, cómo la estricta necesidad de nuestras acciones coe- [96]
xiste, sin embargo, con aquella libertad de la que da testimonio el sentimiento de la responsabilidad, y en virtud de la cual nosotros somos los autores de nuestros actos y éstos se nos tienen que imputar moralmente a nosotros. Aquella relación expuesta por *Kant* entre el carácter empírico y el inteligible se basa plenamente en aquello que constituye el rasgo fundamental de toda su filosofía, a saber, en la distinción entre fenómeno y cosa en sí: y así como en él la perfecta *realidad empírica* del mundo de la experiencia coexiste con su *idealidad transcendental*, del mismo modo coexiste la estricta *necesidad empírica* del obrar con su *libertad transcendental*. En efecto, el carácter empírico, al igual que la totalidad del hombre, es, en cuanto objeto de la experiencia, un mero fenómeno, ligado por ello a las formas de todo fenómeno —tiempo, espacio y causalidad— y sometido a sus leyes; en cambio, la condición y fundamento de todo ese fenómeno, independiente de aquellas formas en tanto que cosa en sí y, por lo tanto, no sometida a ninguna distinción temporal y así persistente e inmutable, es el *carácter inteligible*, es decir, la voluntad como cosa en sí a la que, en calidad de tal, le corresponde también la libertad absoluta, es decir, la independencia de la ley de causalidad (como mera forma de los fenómenos). Pero ésa es una libertad *transcendental*, es decir, que no irrumpe en el fenómeno sino que está presente sólo en la medida en que hacemos abstracción del fenómeno y todas sus formas para acceder a aquello que, fuera de todo tiempo, se ha de pensar como la esencia interna del hombre en sí mismo. En virtud de esa libertad, todos los hechos del hombre son su propia obra, por muy necesariamente que surjan del carácter empírico en su concurrencia con los motivos; porque ese carácter empírico es, simplemente, el fe-

nómeno del inteligible en nuestra *facultad de conocer* ligada al tiempo, el espacio y la causalidad; es decir, el modo y manera en que a ésta se le presenta la esencia en sí de nuestro propio yo. Por consiguiente, la *voluntad* es, ciertamente, libre, pero sólo en sí misma y fuera del fenómeno: en éste, en cambio, se presenta ya con un carácter determinado al que todos sus he-
[97] chos tienen que adecuarse y, / por tanto, resultar *así* y no de otra manera cuando aquél es determinado más de cerca por motivos añadidos.

Este camino conduce, como es fácil de ver, a tener que buscar la obra de nuestra *libertad*, no ya en nuestras acciones individuales, como hace el parecer común, sino en la total existencia y esencia [*Seyn und Wesen*] (*existentia et essentia*) del hombre mismo; éstas tienen que ser pensadas como su hecho libre que sólo para la facultad de conocer, vinculada al tiempo, el espacio y la causalidad, se presenta en una pluralidad y diversidad de acciones; acciones que, sin embargo, precisamente en virtud de la unidad originaria de lo que en ellas se presenta, tienen que acarrear todas exactamente el mismo carácter y que, por tanto, aparecen como estrictamente necesitadas por aquellos motivos por los que son suscitadas y determinadas en lo individual. Por consiguiente, el *Operari sequitur esse* es seguro, sin excepción, para el mundo de la experiencia. Todas las cosas actúan según su índole, y su actuar resultante de causas manifiesta esa índole. Todo hombre actúa según como él es; y la acción necesaria conforme a ello es determinada en el caso individual únicamente por los motivos. La *libertad* que, por consiguiente, no puede encontrarse en el *operari*, *tiene que radicar* en el *esse*. Ha sido un error fundamental, un ὕστερον πρότερον [66] de todos los tiempos, el adscribir la necesidad al *esse* y la libertad al *operari*. Por el contrario, *sólo en el esse se encuentra la libertad*; pero a partir de él y de los motivos, resulta necesariamente el *operari*: *en lo que hacemos conocemos lo que somos*. En esto, y no en el presunto *libero arbitrio*
[98] *indifferentiae*, se basa la con/ciencia de la responsabilidad y la tendencia moral de la vida. Todo depende de lo que uno *es;* lo que él *haga*, resultará de ahí por sí mismo, como un coro-

[66] «Lo posterior en lugar de lo anterior», confusión de la razón con la consecuencia [*N. de la T.*].

lario necesario. La innegable conciencia de espontaneidad y originariedad que acompaña a nuestros hechos pese a su dependencia de los motivos, y en virtud de la cual ellos son *nuestros* hechos, no engaña: pero su verdadero contenido se extiende más allá de los hechos y se inicia más arriba, al estar ahí comprendidas nuestra existencia y esencia mismas, de las que (con ocasión de los motivos) provienen necesariamente todos los hechos. En este sentido, se puede comparar aquella conciencia de espontaneidad y originariedad, como también la responsabilidad que acompaña a nuestro obrar, con una aguja indicadora que señala un objeto más alejado que aquel que se encuentra más cerca en la misma dirección, y al que parece señalar.

En una palabra: El hombre hace siempre lo que quiere y lo hace, sin embargo, necesariamente. Eso se debe a que él *es* ya lo que quiere: pues de aquello que él *es* se sigue necesariamente todo lo que él hace cada vez. Si se considera su obrar *objective*, es decir, desde fuera, entonces se conoce apodícticamente que tiene que estar sometido, como el actuar de todo ser natural, a la ley de causalidad en todo su rigor: pero *subjective*, cada uno siente que hace siempre sólo lo que *quiere*. Mas eso sólo significa que su actuar es la pura exteriorización de su propia esencia. Por eso, cualquiera sentiría lo mismo, incluso el más ínfimo ser natural si pudiera sentir.

Así pues, la *libertad* no queda suprimida por mi exposición sino solamente desplazada desde el dominio de las acciones individuales, en donde se ha demostrado que no se puede encontrar, hasta una región superior pero no tan fácilmente accesible para nuestro conocimiento: es decir, que es transcendental. Y éste es el sentido en el que deseo que se entienda aquella expresión de Malebranche: *«La liberté est un mystère»* [67], bajo cuya égida el presente tratado ha intentado resolver la tarea planteada por la Real Sociedad.

[67] [«La libertad es un misterio». Expresión atribuida erróneamente por Schopenhauer a Malebranche, a través de Helvecio. Véase A. Hübscher, «La liberté est un mystère», en *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 45 (1964), pp. 26-30].

APÉNDICE

COMO COMPLEMENTO DEL PRIMER APARTADO

Como consecuencia de la división de la libertad en física, intelectual y moral establecida al principio, ahora, después de que están tratadas la primera y la última, tengo que elucidar todavía la segunda, cosa que haré sólo a efectos de integridad y, por lo tanto, brevemente.

El intelecto o la facultad de conocer es *el medio de los*
[99] *motivos* mediante el cual aquéllos actúan sobre la / voluntad, que es el núcleo propio del hombre. Sólo en la medida en que ese medio de los motivos se encuentra en un estado normal, ejecuta sus funciones correctamente y, por lo tanto, presenta a la voluntad para la elección los motivos auténticos tal y como existen en el mundo exterior real, sólo en esa medida puede aquélla decidirse de acuerdo con su naturaleza, es decir, según el carácter individual del hombre; o sea, que puede exteriorizarse *sin impedimento*, conforme a su propia esencia: entonces el hombre es *intelectualmente libre*, es decir, sus acciones son el puro resultado de la reacción de su voluntad a motivos que se le dan en el mundo real, tanto a él como a todos los demás. Y de acuerdo con ello se le han de imputar entonces, tanto moral como jurídicamente.

Esa libertad intelectual se *suprime*, bien al trastornarse el medio de los motivos, la facultad de conocer, sea permanente o sólo provisionalmente, o bien al falsear las circunstancias externas la comprensión de los motivos en el caso individual. El primero es el caso de la locura, el delirio, el paroxismo y la somnolencia; lo último se da en el caso de un error decidido e inmerecido, por ejemplo, cuando uno ingiere veneno en vez de una medicina, o toma al criado que entra en la noche por un ladrón y le dispara, y casos similares. Pues en ambos casos los motivos son falseados, por lo que la voluntad no se puede decidir del modo en que lo haría ante las circunstancias existentes, si el intelecto se las transmitiera correctamente. Por eso,

los crímenes cometidos en tales circunstancias no son legalmente punibles. Pues las leyes parten del correcto supuesto de que la voluntad no era moralmente libre, en cuyo caso no se la podía *dirigir*, sino que estaba sometida a la necesidad a través de los motivos: de acuerdo con ello, al amenazar con una pena quieren oponer a los eventuales motivos para cometer un crimen contramotivos más fuertes; y un código penal no es nada más que un índice de contramotivos de las acciones criminales. Pero resulta que el intelecto a través del cual tenían que actuar esos contramotivos era incapaz de acogerlos y presentárselos a la voluntad; y así, la acción de aquéllos era imposible: para ella eran inexistentes. Es como cuando uno encuentra que se ha roto uno de los hilos que tenía que mover una máquina. En tal caso, la culpa se desplaza de la / voluntad [100] al intelecto: pero éste no está sometido a ningún castigo; sino que las leyes, como la moral, sólo tienen que ver con la voluntad. Sólo ella constituye al hombre propiamente dicho: el intelecto es meramente su órgano, su antena sentitiva hacia afuera, es decir, el medio de la acción de los motivos sobre ella.

Del mismo modo, tampoco se pueden imputar *moralmente* semejantes hechos. Pues no son ningún rasgo del carácter del hombre: o bien ha hecho algo diferente de lo que suponía que hacía, o era incapaz de pensar en aquello que le habría debido retener de ello, es decir, de admitir los contramotivos. Con eso ocurre como cuando una materia que se ha de investigar químicamente es expuesta al influjo de distintos reactivos para que se vea con cuál tiene la afinidad más fuerte: si después de realizado el experimento se encuentra que, por un impedimento casual, uno de los reactivos no ha podido actuar, entonces el experimento es inválido.

La libertad intelectual, que aquí considerábamos como totalmente suprimida, puede además ser meramente *disminuida* o parcialmente suprimida. Esto ocurre especialmente con el afecto y la embriaguez. El *afecto* es la excitación repentina y violenta de la voluntad por una representación que penetra desde fuera, se convierte en motivo y tiene una vivacidad tal, que oscurece todas las demás que podrían contraactuar en ella como contramotivos, no permitiendo que se hagan claras a la conciencia. Estas últimas, que en su mayor parte son sólo de naturaleza abstracta, meros pensamientos —mientras que aquella primera es intuitiva, presente—, no llegan, por así decirlo, a disparar, y no tienen así lo que en inglés se llama *fair play*: el hecho ha ocurrido antes de que pudieran contrarrestarlo. Es como cuando en un duelo uno dispara antes de la voz de mando. Por lo tanto, también aquí la responsabilidad, tanto jurídica como moral, queda suprimida más o menos, pero siempre en parte, según la índole de las circunstancias. En Inglaterra, un asesinato cometido con total precipitación y sin una reflexión mínima, en un estado de ira violenta y repentinamente excitada, es denominado *manslaughter* y penado ligeramente, a veces en absoluto. La *embriaguez* es un estado que dispone a los afectos en tanto que acrecienta la vivacidad de las representaciones intuitivas y, en cambio, debilita el pensamiento *in abstracto* y así / aumenta la energía de la voluntad. En [101] lugar de la responsabilidad de los actos, aparece aquí la de la embriaguez misma: por eso no está jurídicamente disculpada, aunque aquí la libertad intelectual se ha suprimido en parte.

De esa libertad intelectual, τό ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν, habla ya, si bien breve e insuficientemente, *Aristóteles*, en la *Ethic. Eudem.*, II, c. 7 y 9; y, algo más detenidamente, en la *Ethic. Nicom.*, III, c. 2. A ella se alude cuando la *Medicina forensis* y la justicia criminal [*Kriminaljustiz*] cuestionan si un crimen se ha cometido en estado de libertad y, por consiguiente, ha sido imputable.

Así pues, en general se pueden considerar como cometidos en ausencia de libertad intelectual todos los crímenes en los que el hombre, o bien no sabía lo que hacía, o bien no era en absoluto capaz de tener en cuenta aquello que habría debido retenerle, a saber, las consecuencias del hecho. Por tanto, en tales casos no se le puede castigar.

Sin embargo, aquellos que piensan que ya debido a la inexistencia de la libertad *moral* y al consiguiente carácter inevitable de todas las acciones de un hombre dado, ningún criminal puede ser castigado, parten de la falsa consideración de que el castigo es una pena a los crímenes por sí mismos, una revancha de la maldad con la maldad por razones morales. Pero, como Kant ha enseñado, una cosa tal sería absurda, sin finalidad ni justificación alguna. ¡Pues cómo habría de ser un hombre competente para erigirse en juez absoluto de los otros en sentido moral y, como tal, castigarlos por sus faltas! La ley,

es decir, la amenaza del castigo, tiene como finalidad más bien ser el contramotivo para los crímenes aún no cometidos. Si en un caso individual fracasa en ése, su efecto, entonces tiene que ser ejecutada; porque si no, fracasaría también en todos los casos futuros. En ese caso, el criminal en realidad sufre el castigo como consecuencia de su condición moral que, en unión con las circunstancias que fueron los motivos y con su intelecto que fingió ante él la esperanza de escapar del castigo, ha producido inevitablemente el hecho. Entonces, aquí sólo podría sufrir injusticia [*Unrecht*] / si su carácter moral no fuera su [102]
propia obra, su hecho inteligible, sino obra de otro. La misma relación del hecho a su consecuencia tiene lugar cuando las consecuencias de su obrar depravado no se producen según las leyes humanas sino de la naturaleza; por ejemplo, cuando excesos disolutos producen horribles enfermedades, o también cuando, en un intento de asalto, le ocurre una desgracia por un accidente; por ejemplo, si en una porqueriza en la que entra de noche para llevarse a sus habitantes habituales, en lugar de éstos se encuentra un oso cuyo domador se ha alojado por la noche en esa casa de huéspedes, y que le sale al encuentro con los brazos abiertos.

ESCRITO CONCURSANTE SOBRE EL FUNDAMENTO DE LA MORAL

no premiado
por la Real Sociedad Danesa
de las Ciencias
en Copenhague, a 30 de enero de 1840

Motto:
«Predicar la moral es fácil, fundamentar la moral, difícil».

(Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza* , p. 128).

[105] La pregunta planteada por la Real Sociedad, junto con la introducción antepuesta, reza: «*Quum primitiva moralitatis idea, sive de summa lege morali principalis notio, sua quadam propria eaque minime logica necessitate, tum in ea disciplina appareat, cui propositum est cognitionem τοῦ ἠθικοῦ explicare, tum in vita, partim in conscientiae judicio de nostris actionibus, partim in censura morali de actionibus aliorum hominum; quumque complures, quae ab illa idea inseparabiles sunt, eamque tanquam originem respiciunt, notiones principales ad τo ἠθικόν spectantes, velut officii notio et imputationis, eadem necessitate eodemque ambitu vim suam exserant, – et tamen inter eos cursus viasque, quas nostrae aetatis meditatio philosophica persequitur, magni momenti esse videatur, hoc argumentum ad disputationem revocare, – cupit Societas, ut accurate haec quaestio perpendatur et pertractetur;*

Philosophiae moralis fons et fundamentum *utrum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis* quaerenda sunt, *an in alio cognoscendi principio?*».

Traducción: Puesto que la primitiva idea de moralidad o el concepto principal de la ley moral suprema se presenta con una necesidad peculiar a ella, aunque de ninguna manera lógi-
[106] ca, tanto en aquella / ciencia cuyo fin es exponer el conocimiento de lo moral como también en la vida real, donde se muestra, por una parte, en el juicio de la conciencia moral sobre nuestras propias acciones y, por otra, en nuestra evaluación moral de las acciones de otros; y puesto que, además, varios conceptos morales principales inseparables de aquella idea y surgidos de ella como, por ejemplo, el concepto del deber y el de la imputabilidad son vigentes con la misma necesidad y el mismo alcance; y dado que, sin embargo, en los derroteros que sigue la investigación filosófica de nuestro tiem-

po parece muy importante volver a investigar ese tema; por todo ello, la Sociedad desea que se reflexione y trate cuidadosamente la siguiente cuestión:

¿Hay que buscar la fuente y fundamento de la [*filosofía*] *moral* en una idea de la moralidad ubicada inmediatamente en la conciencia (o en la conciencia moral) y en el análisis de los restantes conceptos morales fundamentales que surgen de ella, o en otro fundamento cognoscitivo?

I. INTRODUCCION [107]

§ 1. *Sobre el problema*

La pregunta a concurso que planteó la Real Sociedad *Holandesa* en Harlem en 1810 y resolvió *J. C. F. Meister*: «¿Por qué difieren tanto los filósofos en los primeros principios de la moral pero coinciden en las consecuencias y en los deberes que deducen de sus principios?» era, comparada con la presente, una tarea bien fácil. Pues:

1. La presente pregunta de la Real Sociedad está dirigida nada menos que al fundamento objetivamente verdadero de la moral y, por consiguiente, también de la moralidad. Es una Academia la que lanza la pregunta: como tal, no quiere una exhortación a la rectitud y la virtud, dirigida a fines prácticos y apoyada en razones cuya verosimilitud se resalta y cuya debilidad se oculta, como ocurre en las exposiciones dirigidas al pueblo; sino que, dado que una Academia conoce sólo fines teóricos y no prácticos, quiere una exposición puramente filosófica, es decir, independiente de todo principio positivo, de todo supuesto indemostrado y hasta de toda hipóstasis metafísica o mística; una exposición objetiva, sin velo y desnuda, del fundamento último de todo buen comportamiento moral. Pero éste es un problema cuya excesiva / dificultad se atestigua [108] por el hecho de que no sólo los filósofos de todos los tiempos y países han fracasado con él, sino que incluso todos los dioses de Oriente y Occidente le deben a él su existencia. Por eso, si en esta ocasión se resuelve, la Real Sociedad no habrá malgastado, en verdad, su dinero.

2. Además, la investigación teórica del fundamento de la moral está sujeta a la desventaja particularísima de ser fácilmente considerada como una socavación de la misma que podría acarrear tras de sí el hundimiento de todo el edificio. Pues aquí el interés práctico se encuentra tan cerca del teórico, que difícilmente se puede retener su celo bien intencionado de injerencias inoportunas. No todos pueden distiguir claramente la investigación de la verdad objetiva puramente teórica, alejada de todo interés, incluso del moral-práctico, de la ofensa sacrílega a las sagradas convicciones del corazón. Por eso, el que pone manos a la obra tiene que tener presente en todo momento, para alentarse, que nada queda mas lejos del obrar y la actividad del hombre, así como del barullo y el ruido del mercado, que el santuario de la Academia, retirado en profundo silencio, donde no puede penetrar ningún sonido de fuera y donde no tiene una estatua ningún dios más que únicamente la augusta, desnuda verdad.

La conclusión de estas dos premisas es que me tiene que ser permitida una completa libertad de expresión, al tiempo que el derecho a dudarlo todo; y que aun así, si *realmente* consigo algo en este tema, se habrá conseguido mucho.

Pero aún se me enfrentan otras dificultades. Se añade que la Real Sociedad pide el fundamento de la moral sólo por sí, separado, presentado en una corta monografía y, por consiguiente, fuera de su conexión con el sistema conjunto de cualquier filosofía, es decir, de la metafísica propiamente dicha. Esto no sólo tiene que dificultar el resultado sino también, necesariamente, hacerlo incompleto. Ya *Christian Wolff* dice: *«Tenebrae in philosophia practica non dispelluntur, nisi luce metaphysica affulgente»* (*Phil. pract.*, P. II, § 28) [1]. Y *Kant*: «La metafísica tiene que ir por delante, y sin ella no puede haber
[109] una filosofía moral». (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Prólogo) Pues, así como todas las religiones de la tierra al prescribir la moralidad no la basan en sí misma sino que le dan un apoyo en la dogmática, cuyo fin principal es precisamente ése, asimismo en la filosofía el fundamento ético, cualquiera que sea, ha de tener a su vez su punto de referencia

[1] [«En la filosofía práctica las tinieblas no se disipan si no es por la brillante luz metafísica»].

y su apoyo en alguna metafísica, es decir, en la explicación que se dé del mundo y de la existencia en general; pues la última y verdadera explicación sobre la esencia interna de la totalidad de las cosas tiene que estar necesariamente en estrecha conexión con la del significado ético del actuar humano; y, en todo caso, aquello que se establezca como fundamento de la moralidad, si no ha de ser un mero principio abstracto que flote libre en el aire sin contenido en el mundo real, tiene que ser algún hecho asentado en el mundo objetivo o en la conciencia humana; hecho que, como tal, sólo puede ser a su vez fenómeno y que, consiguientemente, al igual que todos los fenómenos del mundo, precisa de una explicación ulterior que se exige entonces de la metafísica. En general, la filosofía es hasta tal punto una totalidad conexa, que es imposible exponer exhaustivamente cualquiera de sus partes sin adjuntar todo lo demás. De ahí que diga Platón con todo acierto: «Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι, ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;» («*Animae vero naturam absque totius natura sufficienter cognosci posse existimas?*». *Phaedr.*, p. 371, Bip.)[2]. Metafísica de la naturaleza, metafísica de las costumbres y metafísica de lo bello se suponen recíprocamente; y sólo en su conexión mutua completan la explicación de la esencia de las cosas y de la existencia en general. Por ello, quien hubiese realizado *una* de esas tres hasta su último fundamento tendría que haber implicado al mismo tiempo a las otras en su explicación; al igual que quien tuviese una comprensión exhaustiva y clara hasta el último fundamento, de *una* cosa cualquiera del mundo, habría entendido también perfectamente la totalidad del mundo restante.

A partir de una metafísica dada y aceptada como verdadera, se llegaría por vía *sintética* al fundamento de la ética; con lo que éste estaría construido desde abajo y, en consecuencia, la ética aparecería sólidamente apoyada. En cambio, en el caso de la separación de la / ética de toda metafísica a la que la tarea [110] obliga, no queda más que el procedimiento *analítico*, que parte de hechos, bien de la experiencia externa o bien de la concien-

[2] [«¿Consideras posible conocer la naturaleza del alma sin conocer suficientemente la totalidad de la naturaleza?», *Fedro*, p. 371, 270c, editio Bipontina a cargo de Mitscherlich, Deux-Ponts, 1782-1786].

cia. A éstos últimos se los puede, ciertamente, retrotraer a su raíz última en el ánimo del hombre, la cual tiene que quedar así como hecho fundamental, como fenómeno originario, sin ser retrotraída a su vez a ninguna otra cosa; con lo que, entonces, toda la explicación se queda en meramente *psicológica*. A lo sumo, se podrá todavía explicar accesoriamente su conexión con cualquier concepción metafísica general. Sin embargo, aquel hecho fundamental, aquel fenómeno ético originario, podría a su vez ser fundamentado si, tratándose en primer lugar la metafísica, se pudiera, procediendo sintéticamente, derivar de ella la ética. Pero eso significaría establecer un sistema completo de la filosofía, con lo que el límite de la pregunta planteada se rebasaría ampliamente. Así que estoy obligado a contestar la pregunta dentro de los límites que ella misma se ha trazado con su aislamiento.

Y, al final, el fundamento sobre el que me propongo establecer la ética resultará muy estrecho: por lo que, de lo mucho que hay de legal y digno de aprobación y elogio en las acciones de los hombres, sólo la parte más pequeña resultará nacida de motivos [*Bewegungsgründen*] puramente morales, mientras que la mayor parte recaerá en otros motivos. Esto satisface menos y no resulta tan resplandeciente a la vista como un imperativo categórico, que está siempre a la orden para ordenar él mismo a su vez lo que se debe y no se debe hacer; por no hablar de otras fundamentaciones morales materiales. Aquí no me queda más que recordar la sentencia del Eclesiastés (4,6): «Es mejor una mano llena de reposo que los dos puños llenos de esfuerzo y vanidad». En todo conocimiento hay siempre poco de auténtico, de probado y de indestructible, del mismo modo que son pocas las onzas de oro que el mineral contiene escondidas en un quintal de piedra. Pero la cuestión de si, efectivamente, se preferirá conmigo la posesión *segura* a la *grande*, el poco oro que se queda en el crisol a la extensa masa que fue arrastrada; o si más bien se me culpará de haber despojado a la moral de su fundamento más que habérselo dado, al demostrar [111] que las acciones legales y dignas de elogio / de los hombres a menudo no poseen ningún contenido puramente moral y la mayoría de las veces sólo una *pequeña* parte, mientras que en lo restante se basan en motivos cuya eficacia se ha de remitir en último término al egoísmo del que actúa: todo esto tiene

que dejarse en suspenso, no sin preocupación y sí con resignación; porque hace mucho que apruebo al caballero *von Zimmermann* cuando dice: «Piensa en el corazón, hasta la muerte, que nada es tan raro en el mundo como un buen caballero» (*Sobre la soledad*, Th. I, cap. 3, p. 93)[3]. En efecto, veo ya en mente mi exposición, que sólo puede mostrar esa base tan estrecha para todo obrar justo [*Rechttun*] auténtico y voluntario [*freiwillig*], para toda caridad, para toda nobleza, allí donde se pudieran encontrar; la veo junto a las de los competidores, que confiadamente presentan anchos fundamentos de la moral que están a la altura de cualquier carga y que pueden así introducirse en la conciencia moral de cualquier escéptico con una amenazadora mirada a su propia moralidad; la veo quedarse ahí, tan pobre y apocada como ante el rey *Lear* Cordelia, asegurando con pobres palabras su sentimiento debido, junto a las exaltadas aseveraciones de sus elocuentes hermanas. Aquí se necesita tonificar el corazón mediante una docta sentencia como: «*Magna est vis veritatis, et praevalebit*»[4], que, sin embargo, no anima ya mucho a quien ha vivido y dado rendimiento. Entretanto, quiero por una vez atreverme con la verdad: pues lo que *a mí* me ocurra, le habrá ocurrido *también* a ella.

§ 2. *Retrospectiva general*

Para el pueblo, la moral se fundamenta por la teología como voluntad expresa de Dios. En cambio, vemos a los filósofos, con pocas excepciones, empeñados concienzudamente en excluir en su totalidad esa forma de fundamentación, e incluso recurrir a razones sofísticas con el solo fin de evitarla. ¿A qué se debe esa oposición? Ciertamente, no cabe pensar una fundamentación de la moral más efectiva que la teológica: ¿pues quién sería tan atrevido como para resistirse a la voluntad del Todopoderoso y Omnisciente? Desde luego que nadie; con la única condición de que ésta se promulgara de una forma plenamente auténtica y que no dejase lugar a ninguna duda, por
[112] así decirlo, / de una forma oficial. Pero esta condición es la que no se puede cumplir. Más bien al contrario, la ley promulgada como voluntad de Dios se intenta acreditar como tal demostrando su coincidencia con otros conocimientos morales de otro tipo, o sea, naturales, y apelando así a éstos como lo más inmediato y cierto. A esto se añade aún el conocimiento de que un comportamiento moral logrado en virtud de la simple amenaza de castigo y la promesa de recompensa, sería tal más en apariencia que en verdad; porque, en el fondo, se basaría en el egoísmo; y lo que ahí decidiría en última instancia sería la mayor o menor facilidad que tuviese uno frente a otro para creer a partir de razones insuficientes. Pero desde que *Kant* destruyó los fundamentos de la *teología especulativa* hasta entonces vigentes como firmes, y a éstos, que hasta el momento habían sido los soportes de la ética, quiso luego, a la inversa, apoyarlos en la ética a fin de agenciarles siquiera una existencia meramente ideal: desde entonces, cabe pensar menos que nunca en una fundamentación de la ética por la teología, pues ya no se sabe cuál de las dos ha de ser la carga y cuál el apoyo, y al final se caería en un *circulus vitiosus*.

Precisamente por el influjo de la *filosofía kantiana*, y luego por la acción simultánea de los excepcionales progresos de las ciencias naturales en su conjunto, respecto a las cuales cualquier época anterior aparece como de niñez frente a la nuestra; y, finalmente, por el conocimiento de la literatura sánscrita junto con el brahamanismo y el budaísmo, las religiones más antiguas y ampliamente extendidas de la humanidad, o sea, las más ilustres en el espacio y el tiempo (que de hecho son también la religión originaria natal de nuestra propia estirpe, conocidamente asiática, que ahora, en su patria ajena, recibe de nuevo una tardía noticia de ellas): por todo eso, digo, las fundamentales convicciones filosóficas de la Europa culta han sufrido, en el curso de los últimos cincuenta años, una transformación que quizá algunos no reconozcan sin titubeos, pero que no se puede negar. A consecuencia de ella se han desvencijado también los antiguos apoyos de la *ética*: sin embargo, ha quedado la confianza de que ella misma no puede nunca
[113] irse a pique; de donde / surge la convicción de que hay que darle apoyos distintos de los que hasta ahora ha tenido y que sean

[3] Es la p. 82, no 93 [*N. de la T.*].

[4] [«Grande es la fuerza de la verdad y prevalecerá». Véase página inicial de la presente obra].

adecuados a los avanzados conocimientos de la época. Sin duda, es el conocimiento de esa necesidad, que se hace cada vez más palpable, el que ha inducido a la Real Sociedad a la presente y significativa pregunta de concurso.

En todas las épocas se ha predicado mucha y buena moral; pero la fundamentación de la misma ha ido siempre de mal en peor. En conjunto, en ella es visible el esfuerzo por encontrar alguna verdad objetiva de la que se puedan deducir lógicamente las prescripciones éticas: ésta se ha buscado en la naturaleza de las cosas o en la del hombre; pero en vano. Siempre resultaba que la voluntad del hombre estaba dirigida solamente a su propio bienestar, cuya suma se piensa con el concepto de *felicidad*; tendencia ésta que le conduce por un camino totalmente distinto del que la moral le quiere trazar. Se intentó entonces presentar la felicidad, bien como *idéntica* a la virtud, bien como una *consecuencia* y efecto de la misma: ambos intentos han fracasado siempre; aunque en ellos no se han ahorrado sofismas. Luego se intentó con principios puramente objetivos, abstractos, hallados bien *a priori* o bien *a posteriori*, de los que se pudiera seguir en todos los casos la buena conducta ética: pero les faltó un punto de apoyo en la naturaleza del hombre, en virtud del cual hubieran tenido el poder de dirigir los esfuerzos de éste contra sus inclinaciones egoístas. Me parece superfluo corroborar aquí todo esto mediante enumeración y crítica de todos los fundamentos de la moral habidos hasta ahora; no sólo porque comparto la opinión de Agustín «*non est pro magno habendum quid homines senserint, sed quae sit rei veritas*» [5], sino también porque ello significaría γλαῦκας εἰς Ἀθήνας κομίζειν [6], en tanto que a la Real Sociedad le son suficientemente conocidos los anteriores intentos de fundamentar la ética y, con la misma pregunta a concurso, da a conocer que ella también está convencida de la insuficiencia de los mismos. El lector menos instruido encuentra una compilación de los intentos habidos hasta ahora, desde luego no completa pero sí suficiente en lo principal, en *Visión general de los principios más destacados de la doctrina de las*

[5] [«No se ha de dar importancia a lo que los hombres opinen, sino a cuál sea la verdad del asunto», *cf.* S. Agustín, *De civitate Dei*, L. 19, cap. 3].

[6] [«Llevar lechuzas a Atenas», *cf.* Aristófanes, *Aves*, v. 301].

costumbres de *Garve*, y también en *Historia de la filosofía*
[114] *moral* de *Stäudlin*, y en libros parecidos. / Desde luego, es deprimente la consideración de que a la ética, esa ciencia que afecta inmediatamente a la vida, no le ha ido mejor que a la metafísica y que, trabajada siempre desde que Sócrates la fundó, todavía busca su primer principio. Pero, por contra, también en la ética, mucho más que en cualquier otra ciencia, lo esencial está contenido en los primeros principios; pues aquí las deducciones son tan fáciles que se hacen por sí solas. Porque todos son capaces de *concluir*, pocos de *juzgar*. De ahí que los largos manuales y exposiciones de moral sean tan superfluos como aburridos. Entretanto, para mí es un alivio el poder dar por sabidas todas las anteriores fundamentaciones de la ética. Pues quien eche un vistazo a cómo tanto los filósofos antiguos como los modernos (a los medievales les bastaba la fe de la Iglesia) han recurrido a los argumentos más diversos, a veces los más asombrosos, para proporcionar un fundamento demostrable a las exigencias de la moral tan universalmente reconocidas, y ello, sin embargo, con un resultado manifiestamente malo, ése apreciará la dificultad del problema y juzgará después mi labor. Y quien ha visto cómo todos los caminos emprendidos hasta ahora no llegaron a la meta, se internará más a gusto conmigo en otro muy distinto, que hasta ahora o bien no se ha visto o se dejó de lado despectivamente; quizás porque era el más natural [7]. De hecho, mi solución del problema recordará a algunos el huevo de Colón.

Sólo al *más reciente* intento de fundamentar la ética, el *kantiano*, le dedicaré una investigación crítica y, por cierto, tanto más detallada; en parte, porque la gran reforma de la
[115] moral de *Kant* dio a esta ciencia una base que / tenía ventajas reales frente a las anteriores; en parte, porque ella sigue siendo lo último importante que ha ocurrido en la ética; por eso, la

[7]

Io dir non vi saprei per qual sventura,
O puttosto per qual fatalità
Da noi credito ottien piu l'impostura,
Che la semplice e nuda verità.
Casti.

(No sabría decir por qué desventura o, más bien, por qué fatalidad, el engaño encuentra entre nosotros más crédito que la simple y desnuda verdad).

fundamentación *kantiana* sigue siendo hoy en día de validez general y se enseña en todas partes, si bien ataviada de otra manera debido a algunos cambios en la presentación y en las expresiones. Ella es la ética de los últimos sesenta años, a la que hay que desplazar antes de emprender otro camino. A esto se añade que su examen me dará ocasión de investigar y dilucidar la mayor parte de los conceptos éticos fundamentales, para poder más tarde suponer su resultado. Pero en especial, y dado que los contrastes se aclaran entre sí, la crítica de la fundamentación kantiana de la moral será la mejor preparación e introducción, incluso el camino recto hacia la mía, que es diametralmente opuesta a la kantiana en los puntos esenciales. En razón de ello, no habría comienzo más erróneo que querer saltarse la crítica que ahora sigue para ir inmediatamente a la parte positiva de mi exposición, que entonces sería comprensible sólo a medias.

Realmente, ya es hora de que la ética se ponga de una vez seriamente en cuestión. Desde hace más de medio siglo yace en el cómodo almohadón que *Kant* le procuró: en el imperativo categórico de la Razón práctica. Si bien en nuestros días éste ha sido introducido en la mayoría de los casos con el título menos ostentoso, pero más pulido y corriente, de «la ley moral», título con el que, tras una ligera reverencia ante la Razón y la experiencia, se desliza desapercibido: pero, una vez que está en casa, el mandar y el ordenar no tienen fin, sin que él a su vez rinda cuentas jamás. Era justo [*recht*] y necesario que *Kant*, como descubridor del asunto, y después de haber descartado con él errores más groseros, se diera por satisfecho con él. Pero tener que ver ahora cómo hasta los asnos se revuelcan sobre el almohadón que él colocó y que desde entonces está cada vez más pisoteado: esto es duro. Me refiero a esos diarios escritores de compendios que, con la abandonada confianza de la estupidez, pretenden haber fundamentado la ética simplemente con haber invocado aquella «*ley moral*» [*Sittengesetz*] presunta habitante de nuestra *Razón*, y luego, a partir de ello, establecen tranquilamente aquel prolijo y confuso tejido de frases con el que / saben hacer ininteligibles las más [116]
claras y simples relaciones de la vida; ello, sin que en tal empresa se hayan preguntado nunca seriamente si una tal «*ley moral*» está también realmente escrita, a modo de confortable

código de la moral, en nuestra cabeza, pecho o corazón. Por eso reconozco el especial placer con que ahora procedo a arrancarle a la moral el amplio almohadón, y expreso sin disimulo mi intención de mostrar la Razón práctica y el imperativo categórico de *Kant* como supuestos totalmente injustificados, sin fundamento y ficticios, de poner en evidencia que también la ética de *Kant* carece de un sólido fundamento y de entregar así de nuevo la moral a su antigua completa perplejidad, en la que tiene que permanecer antes de que yo proceda a exponer el verdadero principio moral de la naturaleza humana, basado en nuestra esencia e indudablemente efectivo. Y, dado que éste no ofrece un fundamento tan amplio como aquel almohadón, aquellos que estén acostumbrados a una mayor comodidad en el tema no abandonarán su antiguo lugar de reposo hasta haber percibido claramente el profundo vacío del suelo sobre el que se asienta.

[117] II. CRÍTICA DEL FUNDAMENTO DE LA ÉTICA DADO POR KANT

§ 3. *Visión de conjunto*

Dentro de la ética, *Kant* tiene el gran mérito de haberla depurado de todo *eudaimonismo*. La ética de los antiguos era eudaimónica; la de los modernos, en su mayor parte, doctrina de la santidad. Los antiguos querían mostrar virtud y santidad como idénticas; pero éstas eran dos figuras que nunca coinciden, al margen de cómo se las quiera colocar. Los modernos querían poner ambas en conexión, no según el *principio de identidad*, sino según el *de razón*, o sea, querían hacer de la felicidad consecuencia de la virtud; con lo que tuvieron que valerse, bien de un mundo distinto del que es posible conocer, o bien de sofismas. Entre los antiguos, sólo *Platón* constituye una excepción: su ética no es eudaimonística; pero en lugar de ello se hace mística. En cambio, hasta la ética de los cínicos y los estoicos es sólo un eudaimonismo de tipo peculiar; para demostrar esto no me faltan razones ni pruebas, pero sí espa-

cio dentro de mi actual propósito [8]. Así que en los antiguos y los modernos, / exceptuado sólo *Platón*, la virtud era sólo me- [118] dio para un fin. Desde luego, si se quisiera tomar esto en rigor, entonces también *Kant* habría desterrado el eudaimonismo de la ética de una forma más aparente que real. Pues él deja todavía una conexión oculta entre virtud y felicidad en su doctrina del Bien Supremo, donde ambas concurren dentro de un capítulo apartado y oscuro, si bien es manifiesto que la virtud opera de forma totalmente ajena a la felicidad. Prescindiendo de eso, en *Kant* el principio ético aparece como totalmente independiente de la experiencia y su instrucción, como transcendental o metafísico. Él reconoce que la forma de actuación humana tiene un significado que transciende toda posibilidad de la experiencia, y que, precisamente por ello, es el verdadero puente hacia lo que él denomina el mundo inteligible, *mundus noumenon*, el mundo de la cosa en sí.

La fama que ha obtenido la ética kantiana se la debe, junto a las ventajas mencionadas, a la pureza y sublimidad moral de sus resultados. A éstos se atuvieron la mayoría, sin ocuparse especialmente de la fundamentación de los mismos, que es muy compleja y abstracta y está presentada de forma sumamente artificial; en ella Kant tuvo que aplicar toda su agudeza y dotes de combinación para darle un aspecto sostenible. Por fortuna, dedicó una obra particular a la presentación del *fundamento* de su ética separado de ésta misma, la «*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*», cuyo tema es, pues, exactamente el mismo que el objeto de nuestra pregunta de concurso. Pues lo mismo dice él, en la página XIII del Prólogo: «La presente *fundamentación* no es más que la búsqueda y constatación del principio supremo de la moralidad, que constituye ella sola un asunto completo y a deslindar de toda otra investigación moral en su propósito». En ese libro encontramos el fundamento, o sea, lo esencial de su ética, presentado de una forma estrictamente sistemática, concisa y nítida, como no aparece en ninguna otra. Además, tiene también la importante ventaja de ser la más antigua de sus obras morales, sólo cuatro años anterior a la *Crítica de la Razón pura* y, por tanto, del

[8] La exposición pormenorizada se encuentra en el *Mundo como voluntad y representación*, vol. 1, § 16, pp. 103 ss., y vol. 2, cap. 16, pp. 166 ss. de la tercera edición.

tiempo en el que, aunque contaba ya 61 años, no era todavía
[119] perceptible el perjudicial influjo de la edad sobre / su espíritu. Éste, en cambio, se puede notar ya claramente en la *Crítica de la Razón práctica*, que data de 1788, o sea, un año después de la desgraciada reelaboración de la *Crítica de la Razón pura* en la *segunda edición*, con la que echó a perder manifiestamente su obra inmortal; en el Prólogo a la nueva edición a cargo de *Rosenkranz*, hemos encontrado una exposición sobre esto con la que yo, tras un examen propio, no puedo sino coincidir [9]. *La Crítica de la Razón práctica* contiene, en esencia, lo mismo que la *Fundamentación* antes mencionada; sólo que ésta lo ofrece en forma más concisa y rigurosa, y aquélla, en cambio, está expuesta con amplitud mucho mayor, interrumpida por digresiones y también, para aumentar el efecto, apoyada por algunas declamaciones morales. Cuando escribió esto, Kant había conseguido, al fin y tardíamente, su bien merecida fama: con lo que, seguro de una atención sin límites, dejó más campo de juego a la locuacidad de la vejez. Sin embargo, hay que aducir como peculiar de la *Crítica de la Razón práctica*: en primer lugar, la exposición de la relación entre libertad y necesidad (pp. 169-179 de la cuarta edición y pp. 224-231 de la de Rosenkranz), superior a todo elogio, que con toda seguridad fue redactada antes, y que coincide totalmente con *aquella* que ofrece en la *Crítica de la Razón pura* (pp. 560-586; R., pp. 438 ss.); y, en segundo lugar, la teología moral a la que se reconocerá cada vez más como lo que Kant propiamente quería. Finalmente, en los «*Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*», esa pieza lateral añadida a su deplorable «Doctrina del derecho» y redactada en el año 1797, el influjo de la debilidad senil es predominante. Por todas esas razones, en la presente crítica tomo como hilo conductor la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* mencionada en primer lugar, y a ella se refieren todos los números de página que cite sin otra mención; lo que pido que se tenga en cuenta. Las otras dos obras las tomaré en consideración sólo accesoria y secun-
[120] dariamente. / Para la comprensión de la presente crítica, que socava la ética kantiana en los más hondos fundamentos, será sumamente necesario que el lector tenga a bien releer con aten-

[9] Procede de mí mismo; pero aquí hablo de incógnito.

ción antes aquella *Fundamentación* de Kant a la que ante todo se refiere —sobre todo dado que sólo comprende 128 más XIV páginas (en Rosenkranz sólo 100 páginas en total)—, a fin de tener plenamente presente su contenido. La cito según la tercera edición, de 1792, y añado el número de página de la nueva edición de Obras Completas de *Rosenkranz* anteponiendo una R.

§ 4. *De la forma imperativa de la ética kantiana*

El πρῶτον ψεῦδος [10] de *Kant* se encuentra en su concepto de la ética misma, cuya expresión más clara se halla en la p. 62 (R., p. 54): «En una filosofía práctica no se trata de dar razones de lo que ocurre, sino leyes de lo que *debe ocurrir, aun cuando no ocurra nunca*». Esto es ya una decidida *petitio principii*. ¿Quién os dice que haya leyes a las que se *deba* someter nuestra conducta? ¿Quién os dice que *deba suceder lo que nunca sucede*? ¿Qué os justifica para aceptar eso de antemano y cargarnos inmediatamente con una ética de forma legislativo-imperativa como la única posible? En oposición a Kant, digo que el ético, como el filósofo en general, se tiene que contentar con la explicación y elucidación de lo dado, o sea, de lo que realmente existe u ocurre, para llegar a su *comprensión*; y que con eso tiene suficiente que hacer, mucho más que lo que se ha hecho hasta hoy, al cabo de milenios. De acuerdo con la anterior *petitio principii* kantiana, en el Prólogo, pertinente por completo al tema, se admite *antes* de toda investigación que hay *leyes* puramente *morales*; admisión ésta que se mantiene después y que es el más profundo fundamento de todo el sistema. Pero quisiéramos investigar primero el concepto de una *ley*. Su significado propio y originario se limita a la *ley* civil, *lex*, νόμος, una institución humana basada en el libre arbitrio humano. / El concepto de *ley* tiene un segundo [121] significado derivado, trópico y metafórico, en su aplicación a la naturaleza, cuyas formas de actuar, siempre invariables, en parte conocidas *a priori* y en parte observadas empíricamente,

[10] [«Primer error». El error de una premisa que es culpable de la falsedad de la conclusión. *Cf* Aristóteles, *Analyt. post.*, cap. 18, p. 66*a*]

denominamos metafóricamente «leyes naturales». Sólo una parte muy pequeña de esas leyes naturales puede ser conocida *a priori* y constituye aquello que Kant ha seleccionado de forma aguda y exquisita, y lo ha unificado bajo el nombre de *Metafísica de la naturaleza*. Pero también hay una *ley* para la *voluntad humana*, en la medida en que el hombre pertenece a la naturaleza; y una ley, por cierto, estrictamente demostrable, inviolable, sin excepción, inquebrantable, que lleva consigo la necesidad, no *vel quasi*, como el imperativo categórico, sino *realmente*: es la *ley de la motivación*, una forma de la ley de causalidad, o la causalidad mediada por el conocer. Ésta es la única ley demostrable de la voluntad humana, a la que ésta está sometida *como tal*. Dice que cada acción sólo puede producirse como consecuencia de un motivo suficiente. Es, como la ley de causalidad en general, una ley natural. En cambio, las leyes *morales* no pueden ser aceptadas sin demostración como existentes, al margen de una reglamentación humana, instituciones estatales o doctrinas religiosas,: así que con esa presuposición *Kant* comete una *petitio principii*. Y ésta se muestra tanto más atrevida, cuanto que inmediatamente, en la p. VI del Prólogo, añade que una ley moral debe llevar consigo «*necesidad absoluta*». Mas una tal necesidad tiene siempre como característica lo inevitable del resultado: ¿Pero cómo se puede hablar de necesidad absoluta en estas presuntas leyes morales, como ejemplo de las cuales cita «no *debes* [*sollt*] (*sic*) mentir», dado que, como es sabido y él mismo confiesa, en la mayoría de los casos e incluso por lo regular, quedan sin efecto? Para aceptar *en la ética científica*, además de la ley de motivación, otras leyes de la voluntad originarias e independientes de todo estatuto humano, hay que demostrarlas e inferirlas en toda su existencia; siempre y cuando se piense, no sólo en recomendar la honestidad en la ética, sino también en ejercitarla. Hasta que se haya llevado a cabo aquella demostración, no reconozco ningún otro origen para la introducción del concepto *ley, pre-*
[122] *cepto, obligación* en la / ética, más que uno ajeno a la filosofía: el decálogo de Moisés. Este origen lo delata también, incluso ingenuamente, la ortografía «*du sollt*» en el anterior ejemplo de una ley moral, el primero establecido por Kant. Un concepto que no puede mostrar ningún otro origen más que éste no se puede abrir paso sin más en la ética filosófica, sino que

queda rechazado hasta que sea certificado e introducido mediante una prueba legítima. Con él tenemos ya, en el caso de Kant, la primera *petitio principii*, y es grande.

Así como con ésta Kant ha tomado en el Prólogo sin más el concepto de la *ley moral* como dada e indudablemente existente, lo mismo hace en la p. 8 (R., p. 16) con el concepto, estrechamente emparentado con aquél, del *deber*, concepto al que se deja entrar como perteneciente a la ética sin pasar una prueba ulterior. Pero aquí me veo obligado de nuevo a protestar. Este concepto junto con sus afines, o sea, el de *ley*, *mandato*, *obligación* y otros por el estilo, tomado en ese sentido incondicional, tiene su origen en la moral teológica; y quedará en la filosófica como un extraño, mientras no aporte una legalización válida procedente de la esencia de la naturaleza humana o de la del mundo objetivo. Hasta entonces, no reconozco para él y sus afines ningún otro origen más que el Decálogo. En general, en los siglos cristianos la ética filosófica ha tomado inconscientemente su forma de la teológica: y, puesto que ésta es esencialmente *imperativa*, así también la filosófica se ha presentado en la forma de prescripción y doctrina de los deberes, con toda inocencia y sin figurarse que para eso era necesaria una autoridad diferente; antes bien, figurándose que ésa era justamente su forma propia y natural. Tan innegable y reconocida por todos los pueblos, épocas y dogmas, así como por todos los filósofos (con excepción de los verdaderos materialistas) como es la significación metafísica de la conducta humana, es decir, la que se extiende más allá de esta existencia fenoménica, y la significación ética que se basa en la eternidad: así de poco esencial a ella es el ser concebida en la forma del mandar y el obedecer, de la ley y el deber. Separados de las hipótesis teológicas de las que / proceden, esos conceptos pier- [123]
den verdaderamente toda significación; y cuando uno, igual que Kant, cree sustituirlos hablando de obligación *absoluta* y deber *incondicionado*, entonces uno despacha al lector con palabras y, en realidad, hasta le da a digerir una *contradictio in adjecto*. En efecto, toda *obligación* tiene sentido y significado solamente en relación a la amenaza de un castigo o a la promesa de una recompensa. Por eso dice ya *Locke*, mucho antes de que se pensase en Kant: «*For since it would be utterly in vain, to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must, where-ever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law*» (*On Understanding*, Bk. II, c. 33, § 6) [11]. Así que toda obligación está necesariamente condicionada por el castigo o recompensa y, por lo tanto, hablando en lenguaje de Kant, es esencial e inevitablemente *hipotética* y nunca *categórica* como él sostiene. Pero si se abstraen esas condiciones, entonces el concepto de la obligación queda vacío de sentido: por eso, *obligación absoluta* es, en efecto, una *contradictio in adjecto*. Es absolutamente imposible imaginarse una voz imperativa, venga de dentro o de fuera, de otra forma que amenazando o prometiendo: mas entonces, quien la obedezca será ciertamente, según las circunstancias, prudente o tonto, pero siempre interesado y, por consiguiente, sin valor moral. El carácter totalmente impensable y absurdo de ese concepto de una *obligación incondicionada* que se encuentra en el fondo de la ética de Kant surge en su sistema más tarde, concretamente en la *Crítica de la Razón práctica*, al igual que un veneno larvado no puede permanecer en el organismo, sino que al final tiene que irrumpir y desahogarse. En concreto, aquella *obligación* tan *incondicionada* se postula después una condición y hasta más de
[124] una: / una recompensa y, para ello, la inmortalidad del que se ha de recompensar y uno que le recompense. Esto es, desde luego, necesario, una vez que se ha hecho del deber y la obligación conceptos fundamentales de la ética; porque esos conceptos son esencialmente relativos y sólo tienen significado en virtud de la amenaza de castigo o la promesa de recompensa. Sin embargo, ese pago que se postula después por la virtud, la cual, por tanto, sólo en apariencia trabaja sin remuneración, se presenta decorosamente encubierto bajo el nombre de *Bien Supremo*, que es la unión de virtud y felicidad. Pero éste no es, en el fondo, nada más que la moral que termina en la felicidad y que, en consecuencia, está apoyada en el interés: o

[11] «Pues, dado que sería totalmente vano admitir una pauta trazada a las acciones libres del hombre sin añadirle algo que le diese énfasis, determinando su voluntad con el placer y el dolor, así, siempre que admitamos *una ley*, tenemos también que admitir alguna recompensa o castigo añadidos a esa ley» (*Sobre el Entendimiento*, vol. II, c. 33, § 6).

sea, el eudaimonismo que *Kant* había expulsado solemnemente por la puerta principal de su sistema como heterónomo, y que ahora entra de nuevo furtivamente por la puerta trasera bajo el nombre de *Bien Supremo*. Así se venga la aceptación de la *obligación incondicionada y absoluta*, encubridora de una contradicción. Por otra parte, la obligación *condicionada* no puede, desde luego, ser un concepto ético fundamental; porque todo lo que ocurre por referencia a un premio o castigo es un obrar necesariamente egoísta y, como tal, sin valor puramente moral. De todo eso se desprende que es precisa una concepción más grandiosa e imparcial de la ética, si es que se quiere en serio fundamentar realmente la significación eterna y trascendente más allá del fenómeno que tiene la acción humana.

Así como toda *obligación* está absolutamente ligada a una condición, así también todo *deber*. Pues ambos conceptos están emparentados muy de cerca y son casi idénticos. La única diferencia entre ellos podría ser que la *obligación en general* puede también basarse en la simple violencia, en cambio el *deber* [*Pflicht*] supone compromiso [*Verpflichtung*], es decir, aceptación del deber: ésta tiene lugar entre el señor y el sirviente, el superior y el subordinado, el gobierno y los súbditos. Precisamente porque nadie acepta gratis un deber, todo deber da también un derecho. El esclavo no tiene ningún deber porque no tiene ningún derecho; pero para él hay una *obligación* que se basa en la mera fuerza. En la parte siguiente presentaré el único significado que el concepto de *deber* tiene en la ética.

No se puede negar que la concepción de la ética en una forma *imperativa*, como / *doctrina de los deberes*, y la consi- [125]
deración del valor o indignidad moral de las acciones humanas como cumplimiento o violación de *deberes*, proceden, junto con la *obligación*, únicamente de la moral teológica y, en consecuencia, del Decálogo. Según ello, se basan esencialmente en el supuesto de la dependencia del hombre de otra voluntad que le ordena y le anuncia recompensa o castigo, y no se pueden separar de él. Tan convenida como es una hipótesis tal en la teología, tanto menos puede ser llevada calladamente y sin más a la moral filosófica. Pero entonces no se puede tampoco admitir de antemano que, en ésta, *la forma imperativa*, la presentación de mandatos, leyes y deberes, se entienda por sí mis-

ma y sea esencial a ella; con lo cual, es un mal recurso, el sustituir la condición externa que por naturaleza acompaña esencialmente a tales conceptos, por la palabra «absoluto» o «categórico», con lo que, como se dijo, se produce una *contradictio in adjecto*.

Una vez que Kant, calladamente y sin el menor reparo, tomó prestada esa *forma imperativa* de la ética de la moral teológica (en cuyos supuestos, o sea, la teología, se basa ésta, siendo de hecho inseparables de ella y estando incluso *implicite* contenidos en ella como lo único por lo que ella tiene significado y sentido), entonces resultó para él un juego fácil el desarrollar de nuevo, al final de su exposición, una teología a partir de su moral, la conocida teología moral. Pues ahí sólo necesitó sacar expresamente los conceptos que, establecidos *implicite* por la *obligación*, se encontraban ocultos en la base de su ética, y presentarlos entonces *explicite* como postulados de la Razón práctica. Así apareció, para la gran edificación del mundo, una teología que estaba basada meramente en la moral, que incluso procedía de ella. Pero eso se debía a que esa misma moral se basaba en supuestos teológicos ocultos. No me propongo ninguna comparación sarcástica. Pero en la forma la cosa tiene analogía con la sorpresa que nos prepara un artista de la magia natural, al hacernos encontrar una cosa allá donde él la había hecho desaparecer antes prudentemente. Expresado
[126] *in abstracto*, / el procedimiento de Kant es este: convierte en resultado lo que habría tenido que ser supuesto (la teología), y toma como supuesto lo que habría debido deducirse como resultado (el mandato). Pero, una vez que él hubo así colocado la cosa de cabeza, nadie, ni siquiera él mismo, la reconocía como lo que era, a saber, la vieja y bien conocida moral teológica. En los parágrafos sexto y séptimo consideraremos el desarrollo de ese artilugio.

Ya antes de *Kant*, la concepción de la moral en la forma imperativa y como doctrina de los deberes, era, en efecto, de uso frecuente también en filosofía: sólo que entonces se fundamentaba también la moral misma sobre la voluntad de un Dios ya demostrado por otra vía y se seguía siendo consecuente. Pero desde el momento en que, como es el caso de *Kant*, se emprendió una fundamentación independiente y se quiso consolidar la ética sin supuestos metafísicos, entonces ya no se

estaba justificado para asentar en la base, sin otra deducción, aquella forma imperativa, aquel «tú debes» y «es tu deber».

§ 5. *De la aceptación de los deberes con nosotros mismos en particular*

Pero también en su explicación dejó *Kant* intacta esa forma de la doctrina de los deberes tan oportuna para él cuando, al igual que sus predecesores, estableció junto a los deberes frente a los otros también los deberes hacia nosotros mismos. Puesto que yo rechazo directamente ese supuesto, quiero insertar episódicamente mi explicación sobre el tema aquí, donde la conexión resulta más apropiada.

Como todos los deberes, los deberes hacia nosotros mismos tienen que ser, bien deberes de justicia, bien de caridad. Los *deberes de justicia* hacia nosotros mismos son imposibles a causa del principio autoevidente *volenti non fit injuria* [12]: porque, en efecto, aquello que yo hago es siempre aquello que yo quiero; y así, por mi parte me ocurre también siempre únicamente lo que yo quiero y, en consecuencia, nunca injusticia. Pero por lo que a los *deberes de caridad* hacia nosotros mismos respecta, aquí la moral encuentra su trabajo ya hecho y llega demasiado tarde. La / imposibilidad de infringir el de- [127]
ber del amor propio está ya supuesta por el mandamiento supremo de la moral cristiana: «Ama a tu prójimo como a ti mismo»; según lo cual, el amor que cada uno abriga hacia sí mismo es aceptado de antemano como el *maximum* y como la condición de cualquier otro amor. Pero de ninguna manera se añade: «Ámate a ti mismo como a tu prójimo»; cualquiera sentiría que en eso se pide demasiado poco: también sería éste el único deber en el que un *opus supererogationis* [13] estaría a la orden del día. El mismo *Kant* dice, en los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, p. 13 (R., p. 230): «Lo que cada uno quiere ya inevitablemente por sí mismo no se incluye en el concepto del deber». No obstante, este concepto de los

[12] [«No se ofende a quien así lo quiere». *cf.* Aristóteles, *Eth. Nicom.* V, cap. 15, p. 1138*a*].

[13] [«Obrar con creces», expresión teológica medieval].

deberes hacia nosotros mismos se ha seguido teniendo en consideración y, en general, goza de un favor especial; de lo cual no hay que asombrarse. Pero produce un divertido efecto en casos en los que la gente empieza a preocuparse de su persona y habla con toda seriedad del deber de la autoconservación; cuando se observa muy bien que ya el miedo les meterá prisa y que no se precisa de ningún mandato de deber que añadir.

Lo que habitualmente se presenta como deberes hacia nosotros mismos es, ante todo, un razonamiento contra el *suicidio* considerablemente inmerso en prejuicios y ejecutado a partir de las razones más superficiales. Sólo al hombre, que no está entregado, como el animal, a los meros sufrimientos *corporales* limitados al presente, sino también a los *espirituales*, incomparablemente mayores y cedidos por el futuro y el pasado, sólo a él le ha otorgado la naturaleza, como compensación, el privilegio de poder terminar su vida a voluntad incluso antes de que ella misma le ponga fin y, por consiguiente, de no vivir necesariamente, como el animal, mientras *pueda*, sino también mientras *quiera*. El que él, a su vez, haya de renunciar a ese privilegio por razones éticas, es una difícil cuestión que no puede decidirse, al menos con los superficiales argumentos ordinarios. Tampoco las razones contra el suicidio que *Kant* no desdeña aducir en la p. 53 (R., p. 48) y en la p. 67 (R., p. 57), puedo calificarlas, de forma escrupulosa, más que como miserias que ni siquiera merecen una respuesta. Uno tiene que
[128] reírse cuando / considera que reflexiones de ese tipo habrían debido arrebatar el puñal de las manos a Catón, a Cleopatra, a Cocceius Nerva (*Tac. Ann.*, VI, 26), o a Arria de Poetus (*Plin. Ep.* , III, 16). Si hay verdaderamente auténticos motivos morales contra el suicidio, éstos se encuentran, en cualquier caso, muy hondos y no se pueden alcanzar con la plomada de la ética habitual; sino que pertenecen a una foma de consideración más alta que la que es adecuada incluso al punto de vista del presente tratado [14].

Lo que además se suele exponer bajo la rúbrica de deberes hacia uno mismo son, en parte reglas de prudencia, en parte prescripciones dietéticas, ninguna de las cuales pertenece a la

[14] Son razones ascéticas: se encuentran en el cuarto libro de mi obra principal, vol. 1, § 69.

verdadera moral. Finalmente, se infiere aquí también la prohibición del placer [*Wollust*] contranatural, o sea del onanismo, la pederastia y la bestialidad. De éstas, el onanismo es principalmente un vicio de la niñez, y combatirlo es mucho más cuestión de dietética que de ética; precisamente por eso, los libros contra él están redactados por médicos (como Tissot y otros) y no por moralistas. Cuando, después de que la dietética y la higiene han hecho lo suyo en este asunto y lo han aniquilado con razones irrefutables, la moral quiere también encargarse de él, se encuentra tanto trabajo ya hecho, que poco le queda. La bestialidad es un delito totalmente anormal que ocurre muy raramente: algo, pues, realmente excepcional, al tiempo que indignante y contrario a la naturaleza humana en tan sumo grado, que él mismo habla y disuade contra sí mismo más que lo que es capaz cualquier fundamento racional. Además, en cuanto degradación de la naturaleza humana, es propiamente un delito contra la especie como tal e *in abstracto*, y no contra individuos humanos. Por tanto, de los tres delitos sexuales que están en cuestión, sólo la pederastia cae dentro de la ética y encontrará naturalmente su lugar en el tratado de la justicia: en concreto, ésta es lesionada por ella, y contra eso no se puede hacer valer el *volenti non fit injuria*: pues la injusticia consiste en la seducción de la parte más joven / e inexperta, que es así corrompida física y moralmente. [129]

§ 6. *Del* fundamento *de la ética kantiana*

A la *forma imperativa* de la ética cuya índole de *petitio principii* se demostró en el § 4, se vincula inmediatamente una idea predilecta de *Kant* que ciertamente se puede disculpar pero no aceptar. A veces vemos a un médico que ha aplicado un remedio con gran éxito, suministrarlo en adelante en casi todas las enfermedades: con él comparo yo a *Kant*. Con la separación del *a priori* y el *a posteriori* en el conocimiento humano, ha realizado el descubrimiento más magnífico y exitoso del que se puede vanagloriar la metafísica. ¿Cómo puede asombrar el que intente aplicar ese método y separación en todos los casos? Por ello, también la *ética* debe estar compuesta de una parte pura, es decir, cognoscible *a priori*, y de una parte empírica. La última la rechaza él como inadmisible para la *fundamentación* de la ética. Pero descubrir la primera y presentarla separadamente es su propósito en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que, por consiguiente, debe ser una ciencia puramente *a priori* en el sentido de los *Principios metafísicos de la ciencia natural* establecidos por él. Y así, aquella *ley moral* aceptada de antemano como existente sin justificación, deducción o demostración alguna, debe ser además cognoscible *a priori* e independiente de toda *experiencia* tanto *interna* como *externa*: «*Basándose simplemente en conceptos de la Razón pura*, debe ser un *juicio sintético* a priori» (*Crítica de la Razón práctica*, p. 56 de la cuarta edición; R., p. 142): con ello se conecta el que debe ser meramente *formal*, como todo lo conocido *a priori*; por tanto, se tiene que referir sólo a la *forma*, no al *contenido* de las acciones. ¡Piénsese lo que esto quiere decir! Él añade expresamente (p. VI del Prólogo a la *Fundamentación;* R., p. 5), que «No puede ser buscada en la naturaleza del hombre (lo subjetivo) ni en las circunstancias
[130] del mundo (lo objetivo)»; y (*ibid.*, p. VII; / R., p. 6), que «*En esto no se puede tomar lo más mínimo del conocimiento del hombre, es decir, de la antropología*». Aún repite (p. 59; R., p. 52) «Que uno no puede dejar que se le pase por la cabeza la pretensión de deducir la realidad de su principio moral a partir de la especial condición de la naturaleza humana»; igualmente (p. 60; R., p. 52): que «Todo lo que se deduce de una especial disposición natural de la humanidad, de ciertos sentimientos e inclinaciones e incluso, cuando fuera posible, de una dirección especial que fuese propia de la naturaleza humana y que no tuviera que valer necesariamente para la voluntad *de todo ser racional*», no puede suministrar ningún fundamento para la ley moral. Esto atestigua irrefutablemente que él *no* presenta la supuesta ley moral *como un hecho de la conciencia*, algo empíricamente demostrable por lo que los filosofastros modernos, sin excepción, han querido hacerla pasar. Como toda experiencia interna, también descarta él decididamente cualquier experiencia externa al rechazar todo fundamento empírico de la moral. Así que él, y pido que esto se observe bien, no fundamenta su principio moral en ningún *hecho de la conciencia* demostrable, algo así como una disposición interna; no más que en cualquier relación objetiva de las cosas en el mun-

do externo. ¡No! Eso sería un fundamento empírico. Sino que los fundamentos de la moral deben ser *puros conceptos a priori*, es decir, conceptos que no tienen ningún contenido de experiencia externa o interna, o sea, que son puras cáscaras sin núcleo. Considérese cuánto quiere decir esto: tanto la conciencia humana como la totalidad del mundo externo, junto con toda su experiencia y hechos, se nos han arrebatado de debajo de los pies. No tenemos nada sobre lo que asentarnos. Pero, ¿a qué debemos atenernos? A unos cuantos conceptos totalmente abstractos y aun carentes en absoluto de materia, que igualmente flotan en el aire. De éstos, y en realidad hasta de la mera forma de su conexión con los juicios, debe proceder una *ley* que ha de regir con la así llamada *necesidad absoluta* y que ha de tener la fuerza para poner freno al apremio de los anhelos, a la tempestad de la pasión y a lo colosal del egoísmo. Pero eso quisiéramos verlo.

Con este concepto preconcebido de la ineludiblemente ne- [131]
cesaria *aprioridad* y depuración de todo lo empírico para el fundamento de la moral, se conecta estrechamente una segunda idea favorita de Kant: el principio moral a presentar, dado que tiene que ser un *juicio sintético a priori, de contenido meramente formal*, por tanto cuestión exclusiva de la *Razón pura*, debe, en cuanto tal, valer no para *hombres solamente*, sino *para todo posible ser racional*, y «sólo por eso», o sea, de paso y *per accidens*, también para los hombres. Pues para eso está basado en la Razón *pura* (que no conoce nada más que a sí misma y el principio de contradicción), y no en un sentimiento cualquiera. Así pues, esa *Razón pura* no es tomada aquí como una facultad de conocer del *hombre*, lo único que, no obstante, es, sino que *es hipostasiada como algo subsistente por sí;* y ello, sin autoridad alguna y para el más pernicioso ejemplo y precedente, tal y como puede probarlo nuestro miserable período filosófico actual. Entretanto, ese establecimiento de la moral, no para hombres en cuanto hombres, sino para *todo ser racional* en cuanto tal, es una cuestión central y una idea favorita tan establecida en *Kant*, que no se cansa de repetirla en toda ocasión. Por contra, yo digo que nunca se está autorizado a establecer un *genus* que nos es dado sólo en una única especie y a cuyo concepto, por tanto, no se le podría dar absolutamente nada más que lo que se hubiese tomado de esa *única*

especie, de modo que lo que se afirmase del *genus* sólo podría entenderse siempre de la *única* especie; mientras que, en la medida en que, para formar el *genus*, se hubiese abstraído indebidamente lo que corresponde a la especie, quizá se habría suprimido directamente la condición de posibilidad de las propiedades restantes e hipostasiadas como *genus*. Así como nosotros conocemos la *inteligencia en general* solamente como una propiedad de los seres animales y, por lo tanto, no estamos nunca autorizados a pensarla como existiendo fuera e independientemente de la naturaleza animal, del mismo modo, sólo conocemos la *Razón* como propiedad de la raza humana y no estamos en absoluto autorizados a pensarla como existiendo fuera de ella y a establecer un *genus*, «seres racionales», que sería diferente de su única especie «hombre»; pero todavía
[132] menos / autorizados estamos a establecer leyes *in abstracto* para tales imaginarios *seres racionales*. Hablar de seres racionales fuera del hombre no difiere de pretender hablar de *seres pesados* fuera de los cuerpos. Uno no puede librarse de la sospecha de que aquí *Kant* ha pensado un poco en los queridos ángeles, o ha contado con su asistencia para convencer al lector. En cualquier caso, yace ahí una callada hipótesis del *anima rationalis* que, totalmente distinta del *anima sensitiva* y el *anima vegetativa*, permanecería después de la muerte y no sería entonces nada más que justamente *rationalis*. Pero en la *Crítica de la Razón pura* ha acabado él mismo, expresa y detalladamente, con esa hipóstasis transcendente. Y entretanto, en la ética kantiana, sobre todo en la *Crítica de la Razón práctica*, se ve siempre flotar en el transfondo el pensamiento de que la esencia interna y eterna del hombre consistiría en la *Razón*. Aquí, donde el tema sale a colación sólo de paso, tengo que darme por satisfecho con la mera aserción de lo contrario, a saber, que la Razón, como la facultad de conocer en general, es algo secundario, perteneciente al fenómeno e incluso condicionado por el organismo; y, en cambio, el verdadero núcleo, lo único metafísico y por tanto indestructible en el hombre es *su voluntad*.

Así que, al querer trasladar a la filosofía práctica el método que con tanta fortuna había aplicado en la filosofía teórica, y pretender así separar también aquí el puro conocimiento *a priori* del empírico *a posteriori*, *Kant* asumió que, así como cono-

cemos *a priori* las leyes del espacio, del tiempo y de la causalidad, también de la misma manera, o si no análoga, la pauta moral de nuestro obrar nos es dada antes de toda experiencia y se manifiesta como imperativo categórico, como obligación absoluta. ¡Pero qué inmensa es la *diferencia* entre ambos!: por un lado, aquellos conocimientos teóricos *a priori* basados en el hecho de que expresan las meras formas, es decir, las funciones de nuestro intelecto, sólo por medio de las cuales somos capaces de concebir un mundo objetivo y en las cuales éste *tiene*, pues, *que* presentarse; y, precisamente por eso, esas formas son legisladas absolutamente para él, de modo que toda experiencia *tiene que* corresponderse exactamente con ellas al igual que todo lo que veo a través de un cristal azul / *tiene* [133] *que* aparecer azul; y, por otro lado, aquella presunta ley moral *a priori* de la que la experiencia se burla a cada paso e incluso, según el mismo *Kant*, puede dudarse de si realmente se ha guiado una sola vez de acuerdo con ella. ¡Qué cosas tan totalmente dispares se reúnen aquí bajo el concepto de *aprioridad*! Además, *Kant* pasó por alto el hecho de que, de acuerdo con su propia doctrina, en la filosofía teórica la misma *aprioridad* de los conocimientos independientes de la experiencia mencionados los limita al mero *fenómeno*, es decir, a la representación del mundo en nuestra cabeza, y les priva totalmente de cualquier validez con respecto al *ser en sí* de las cosas, o sea, a lo que existe independientemente de nuestra comprensión. En correspondencia con ello, también en la filosofía práctica, su presunta ley moral, si es que surge *a priori* en nuestra cabeza, tendría igualmente que ser sólo una forma del *fenómeno* y dejar intacto el ser en sí de las cosas. Sólo que esa consecuencia estaría en total contradicción, tanto con la cuestión misma como con las opiniones de *Kant* sobre la misma; porque él continuamente presenta (p. ej., *Crítica de la Razón práctica*, p. 175; R., p. 228) *lo moral en nosotros* en la más estrecha conexión con el verdadero *ser en sí* de las cosas y como afectando inmediatamente a éste; también en la *Crítica de la Razón pura*, siempre que la misteriosa *cosa en sí* aparece con algo más de claridad, se da a conocer como *lo moral* en nosotros, *como voluntad*. Pero él no ha hecho caso de eso.

En el § 4 he mostrado que Kant trajo sin más de la moral teológica la *forma imperativa* de la ética, o sea, el concepto de

la obligación, de la ley y del deber, si bien tuvo que dejar atrás lo que solo allí otorga a esos conceptos fuerza y significado. No obstante, a fin de fundamentar esos conceptos, llega hasta el punto de exigir que el *concepto del deber* mismo sea también *la razón de su cumplimiento*, o sea, *lo que obligue*. Luego una acción, dice (p. 11; R., p. 18), sólo tiene auténtico valor moral cuando se produce simplemente por *deber* y meramente por mor del *deber*, sin inclinación alguna hacia él. El valor del carácter no comienza hasta que alguien, sin simpatía en el co-
[134] razón, frío e indiferente hacia los sufrimientos / ajenos, y *no nacido propiamente para la caridad* [*Menschenfreude*], realiza, no obstante, buenas acciones sólo en razón del penoso *deber*. Esta afirmación que indigna al auténtico sentimiento moral, esta apoteosis del desamor directamente opuesta a la doctrina moral cristiana, que pone el amor por encima de todo y sin él no da validez a nada (1.ª a los Corintios, 13, 3); esa pedantería moral sin tacto, la ha parodiado *Schiller* en dos acertados epigramas titulados «Escrúpulo de conciencia y decisión». El motivo más próximo para ellos parecen haberlo dado algunos pasajes de la *Crítica de la Razón práctica* muy a cuento aquí; así, por ejemplo, en la p. 150; R., p. 211: «El ánimo que obliga al hombre a seguir la ley moral es seguirla por *deber*, no por *inclinación voluntaria* [*frewilliger Zuneigung*], ni por un afán *no ordenado* [*unbefohlener*] y emprendido gustosamente por sí mismo». ¡*Ordenado* tiene que ser! ¡Qué moral de esclavos! Y, en la misma obra, p. 213; R., p. 257, donde se dice: «Que los sentimientos de la compasión y de la simpatía blanda son molestos incluso para las personas que piensan bien, porque ponen en confusión sus máximas reflexionadas y, por tanto, provocan el deseo de estar libre de ellas y sometido únicamente a la Razón legisladora». Yo afirmo con seguridad que lo que al anterior bienhechor falto de amor e indiferente al sufrimiento ajeno (descrito en la p. 11; R., p. 18) le abre la mano (si no tiene segundas intenciones), no puede ser de otra cosa más que una esclava *deisidemonia* [15], da igual que llame a su

[15] Gr. deisidaimonia, de *dédoo*, (temer) y *daimoon*, (genio, divinidad): temor supersticioso a los poderes invisibles [*N. de la T.*].

fetiche «imperativo categórico» o Fitzlipuzli [16]. ¿Pues qué otra cosa podría mover un corazón duro, sino sólo el temor?

En correspondencia con las anteriores opiniones, según la p. 13; R., p. 19, el valor moral de una acción no debe ubicarse en la *intención* con la que se produjo sino en la máxima que se siguió. Frente a esto, hago observar que *sólo la intención* decide acerca del valor o indignidad morales de una acción, por lo que el mismo hecho puede ser reprobable o loable según su intención. Por eso también, siempre que entre los hombres se discute una acción de alguna relevancia moral, / cada [135] uno investiga la *intención* y juzga la acción exclusivamente de acuerdo con ella; al igual que también, por otro lado, sólo con la *intención* se justifica cada uno cuando ve su acción mal interpretada, o se disculpa cuando ésta ha tenido un resultado perjudicial.

En la p. 14; R., p. 20, encontramos por fin la definición del concepto fundamental de toda la ética kantiana, el *deber*: es «*la necesidad de una acción por respeto a la ley*». Pero lo que es *necesario*, ocurre y es inevitable; en cambio, las acciones por puro deber no sólo no se producen en la mayoría de los casos, sino que hasta el mismo Kant confiesa en la p. 25; R., p. 28, que no se dispone de *absolutamente ningún ejemplo seguro* del ánimo de obrar por puro deber; y en la p. 26; R., p. 29: «Es absolutamente imposible convenir con certeza, por medio de la experiencia, *un solo caso* en el que una acción acorde al deber se haya basado simplemente en la representación del deber»; y lo mismo en la p. 28; R., p. 30, y en la p. 49; R., p. 50. ¿En qué sentido puede entonces atribuirse *necesidad* a una acción tal? Dado que es justo [*billig*] interpretar a un autor siempre de la manera más favorable, quisiéramos decir que su opinión es que una acción conforme al deber es *objetivamente* necesaria pero *subjetivamente* contingente [*zufällig*]. Sólo que eso no se piensa tan fácilmente como se dice: ¿Pues dónde está el *objeto* de esa necesidad *objetiva* cuyo resultado, la mayor parte de las veces y quizás siempre, está ausente de la realidad objetiva? Dentro de una interpretación del todo ecuánime, no puedo menos que decir que la expresión «*necesidad de una acción*» de la definición no es más que una paráfrasis forzada

[16] Más correctamente Huitzilopochtli, divinidad mexicana.

y artificialmente encubierta de la palabra *obligación*. Esa intención se nos hace más clara si observamos que, en la misma definición, se utiliza la palabra *respeto* donde se quiere decir *obediencia*. En concreto, en la observación de la p. 16; R., p. 21, se dice: «*Respeto* significa simplemente la subordinación de mi voluntad a una ley. La determinación inmediata mediante la ley y la conciencia de la misma, se llama *respeto*». ¿En qué idioma? Lo que aquí se indica, se llama en alemán *obe-*
[136] *diencia*. Pero, puesto que la palabra «*respeto*» no / puede ponerse tan impropiamente en el lugar de la palabra «*obediencia*» sin razón alguna, tiene que servir a algún propósito: y éste no es, obviamente, ningún otro más que el de encubrir que el origen de la forma imperativa y del concepto de deber está en la moral *teológica*; así como vimos antes que la expresión *necesidad de una acción*, que tan forzada y torpemente ocupa el lugar de la *obligación*, se eligió solamente porque la *obligación* es justamente el lenguaje del *Decálogo*. Así pues, la anterior definición «Deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley», rezaría en lenguaje natural y llano, es decir, sin máscara: «*Deber* significa una acción que *debe* producirse por *obediencia* a una ley». Éste es «el *quid* de la cuestión» [17].

¡Pero la *ley*, esa piedra angular última de la ética kantiana! *¿Cuál es su contenido? ¿Y dónde está escrita?* Esta es la pregunta principal. Ante todo, hago notar que son *dos* preguntas: la una se dirige al *principio*, la otra al *fundamento* de la ética, dos cosas totalmente distintas aunque se las mezcle en la mayoría de los casos y, a veces, a propósito.

El principio o *máxima* [*Grundsatz*] suprema de una ética es la expresión más breve y precisa para la forma de obrar que ella prescribe o, en el caso de que no tuviera forma imperativa, la forma de obrar a la que ella reconoce verdadero valor moral. Es, por tanto, su indicación para la virtud en general, expresada con *una* proposición [*Satz*], o sea, el ὅ, τι [18] de la virtud. En cambio, el *fundamento* de la ética es el διότι [19] de la virtud, la *razón* de aquella obligatoriedad [*Verpflichtung*], recomenda-

[17] En el original: «*des Pudels Kern*», «el hueso del perro», Goethe, *Fausto*, I, 1323 [*N. de la T.*].

[18] [«Qué»].

[19] [«Por qué»].

ción o elogio, al margen de que se busque en la naturaleza del hombre, en las relaciones del mundo externo o en cualquier otro lugar. Como en *toda* ciencia, también en la *ética* se debería distinguir claramente el ὅ, τι del διότι. Sin embargo, la mayoría de los éticos borran intencionadamente esta distinción: probablemente, porque el ὅ, τι es tan fácil de explicar y el διότι, sin embargo, tan terriblemente difícil; de ahí que se intente compensar la pobreza de *un* lado con la riqueza del *otro* y, por medio de la conjunción de ambos en *un* principio, llevar a cabo un feliz enlace de la πενία con el πόρος[20]. / La [137] mayor parte de las veces, esto se produce al no expresar en su simplicidad aquel bien conocido ὅ, τι, sino violentarlo en una fórmula artificial de la que se tiene que deducir sólo como conclusión de premisas dadas; con lo que entonces el lector se sentirá como si se hubiera enterado, no sólo del asunto, sino también de la razón del asunto. De ello puede uno convencerse fácilmente en la mayor parte de los más conocidos principios morales. Pero, puesto que yo no me propongo utilizar en la siguiente parte ese tipo de artificios, sino que pienso proceder con honradez y no hacer valer el *principio* de la ética al mismo tiempo como su *fundamento*, sino antes bien separar ambos con total claridad, quiero retrotraer aquí aquel ὅ, τι, o sea, el *principio*, la *máxima* [*Grundsatz*] sobre cuyo contenido son unánimes todos los éticos, por muy distintas formas en que lo revistan, a *la* expresión que considero más sencilla y clara de todas: *«Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva»*[21]. Éste es realmente el principio que todas las doctrinas morales se afanan por *fundamentar*, el resultado común de sus deducciones tan diversas: es el ὅ, τι para el que todavía se sigue buscando el διότι, la consecuencia para la que se reclama la razón, por consiguiente, el *datum* cuyo *quaesitum* es el problema de toda ética, como también de la presente pregunta de concurso. La solución de ese problema proporcionará el verdadero *fundamento* de la ética que, como la piedra filosofal, se busca desde milenios. Pero el que el *datum*, el ὅ, τι, el principio, obtenga su expresión más clara en la fórmula ante-

[20] [«Pobreza», «Abundancia». Alusión al mito de Eros. *Cf.* Platón, *Banquete*, p. 203*b*].
[21] [«No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas»].

rior, se hace patente en el hecho de que es a todos los demás principios morales lo que la conclusión a las premisas, es decir, aquello hacia lo que propiamente se quiere ir; de modo que todos los demás principios morales se pueden considerar como una paráfrasis, una expresión indirecta o velada de aquel principio simple. Esto vale, por ejemplo, hasta del principio trivial y considerado como simple: *«Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris»*[22], cuyo defecto —que expresa sólo los deberes de justicia y no los de virtud— puede remediarse fácilmente con una repetición sin el *non* y el *ne*. Pues entonces, también él quiere propiamente decir: *«Neminem laede, imo omnes, quantum po-*
[138] *test, juva»*; pero al llegar hasta ahí con un rodeo, / adquiere la apariencia de habernos dado también la razón real, el διότι de ese precepto; lo cual no es el caso, ya que del hecho de que yo no quiera que algo me ocurra, no se sigue de ninguna manera el que no deba hacérselo a otros. Lo mismo vale con respecto a todos los *principios* o *máximas* [*Grundsätze*] supremas de la moral establecidos hasta ahora.

Si ahora volvemos a nuestra pregunta anterior: ¿Cómo reza la *ley* en cuyo cumplimiento consiste, según *Kant*, el *deber*, y sobre qué está basada?, entonces encontraremos que también *Kant* ha vinculado estrechamente, de una forma muy artificiosa, el *principio* de la moral con el *fundamento* de la misma. Recuerdo ahora la exigencia de *Kant*, tomada al comienzo en consideración, de que el principio moral debe ser puramente *a priori* y puramente formal, incluso un juicio sintético *a priori*; y que, por tanto, no puede tener ningún contenido material ni basarse en nada empírico, es decir, ni en algo objetivo del mundo externo, ni en algo subjetivo de la conciencia, como sería un sentimiento, inclinación o impulso cualesquiera. *Kant* era claramente consciente de la dificultad de esa tarea; porque, en la p. 60; R., p. 53, dice: «Aquí vemos la filosofía colocada de hecho en un punto de vista precario y que debe ser firme, al margen de que penda de algo en el cielo o en la tierra y de dónde se apoye». Con tanto mayor motivo tenemos que aguardar con impaciencia la solución de la tarea que él mismo se ha planteado, y esperar ansiosos a ver cómo de la nada ha de

[22] Hugo Grocio la remonta al emperador Severo [«No hagas a otros lo que no quieras que te ocurra a ti»].

resultar algo; es decir, cómo a partir de conceptos puramente aprióricos, sin contenido empírico ni material alguno, han de precipitarse las leyes del obrar material humano; un proceso como símbolo del cual podemos considerar aquel proceso químico por el que de tres gases invisibles (ázoe, hidrógeno y cloro), o sea, en el espacio aparentemente vacío, surge ante nuestros ojos amoniaco sólido. Pero quisiera interpretar el proceso por el que *Kant* resuelve esta difícil tarea, más claramente que lo que él mismo ha querido o podido. Esto podría ser tanto más necesario, cuanto que parece que raras veces es correctamente entendido. Pues casi todos los kantianos han caído en el error de pensar que *Kant* establece el imperativo categórico inmediatamente como un hecho de la conciencia: pero entonces estaría fundado *antropológicamente*, por / *experiencia* [139] aunque sea interna, o sea, *empíricamente*; lo cual va directamente en contra del parecer de *Kant* y será repetidamente rechazado por él. Por eso dice en la p. 48; R., p. 44: «No se puede establecer empíricamente si existe tal imperativo categórico»; como también en la p. 49; R., p. 45: «La posibilidad del imperativo categórico se tiene que investigar totalmente *a priori*; porque aquí no nos beneficia la ventaja de que su realidad sea dada en la experiencia». Pero ya su primer discípulo, *Reinhold*, se vio inmerso en aquel error, ya que, en sus *Contribuciones a la panorámica de la filosofía al comienzo del siglo XIX*, número 2, p. 21, dice: «*Kant* acepta la ley moral como un *factum* inmediatamente cierto, como un hecho originario de la conciencia moral [*des moralischen Bewußtseins*]». Pero si *Kant* hubiese querido fundamentar el imperativo categórico como hecho de la conciencia, por tanto, empíricamente, no habría dejado de demostrarlo al menos como tal. Pero en ninguna parte se encuentra nada semejante. Por lo que yo sé, la primera aparición del imperativo categórico se produce en la *Crítica de la Razón pura* (p. 802 de la primera y 830 de la quinta edición), donde éste irrumpe totalmente *ex nunc*, sin previo aviso, y conectado con la frase precedente por un simple «*por lo tanto*» completamente injustificado. Es introducido formalmente por primera vez en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que aquí hemos considerado especialmente; y, por cierto, por una vía totalmente *apriorística*, mediante una deducción a partir de conceptos. En cambio, una

«*Formula concordiae* del Criticismo» existente en el quinto número de la revista de *Reinhold* citada, tan importante para la filosofía crítica, llega a establecer en la p. 122 la siguiente afirmación: «Distinguimos la autoconciencia moral de la *experiencia* con la que aquélla, como *hecho* originario que ningún saber puede sobrepasar, se encuentra conectada en la conciencia humana, y entendemos como aquella autoconciencia la *conciencia inmediata del deber, es decir, de la necesidad*, la legalidad de la voluntad para aceptar el móvil y la pauta de las acciones voluntarias [*Willenshandlungen*], independiente del placer y displacer». Aquí tendríamos, efectivamente, «un principio con-
[140] siderable, y que hasta establece algo» (Schiller) [23]. / Pero en serio: ¡Hasta qué desvergonzada *petitio principii* vemos aquí aumentada la ley moral de Kant! Si *eso* fuera verdad, la ética tendría un fundamento de incomparable solidez y no se precisaría de ninguna pregunta de concurso para animar a su búsqueda. Pero entonces sería también el mayor milagro que un tal hecho de la conciencia se hubiese descubierto tan tarde, cuando durante miles de años se ha buscado con celo y esfuerzo un fundamento para la moral. Más adelante presentaré el modo en que *Kant* dio ocasión al error censurado. Sin embargo, uno podría asombrarse del dominio indiscutido de ese error fundamental entre los kantianos: pero mientras escribían innumerables libros sobre la filosofía de *Kant*, no se dieron cuenta ni siquiera de la desfiguración que experimentó la *Crítica de la Razón pura* en la segunda edición, y a causa de la cual se convirtió en un libro incoherente y contradictorio consigo mismo; lo cual sale ahora a la luz por primera vez y, según me parece, está expuesto con todo acierto en el Prólogo a la segunda edición de las Obras Completas de Kant de Rosenkranz. Hay que tener en cuenta que, a muchos doctos, el continuo enseñar desde la cátedra y en los escritos les deja muy poco tiempo para aprender a fondo. El *docendo disco* [24] no es incondicionalmente verdadero, más bien se podría parodiar a veces: «*semper docendo nihil disco*» [25]; y no le falta del todo razón a lo que *Diderot* pone en boca del sobrino de

[23] [*Cf.* Schiller, *Die Philosophen*, e. 24].
[24] [«Enseñando aprendo». *Cf.* Séneca, Epístola 7].
[25] [«Enseñando siempre, no aprendo nada»].

Rameau: «Y esos maestros, ¿Creéis entonces que entenderán las ciencias sobre las que instruyen? Farsas, querido señor, farsas. Si poseyeran los conocimientos suficientes para enseñarlos, entonces no los enseñarían». —«¿Y por qué?» —«Habrían dedicado su vida a estudiarlos.» (Traducción de Goethe, p. 104)[26]. También Lichtenberg dice: «He observado ya esto: a menudo la gente de profesión no sabe lo mejor»[27]. Pero (volviendo a la moral kantiana), por lo que al público respecta, la mayoría, con tal de que el resultado coincida con sus sentimientos morales, supone inmediatamente que con deducirlo obtendrá ya su verdad; y no se meterán a fondo en ella si parece difícil, sino que se abandonarán a la gente «de la especialidad».

La fundamentación que Kant realiza de su ley moral no [141] consiste, pues, de ningún modo en demostrarla empíricamente como un hecho de la conciencia ni en apelar al sentimiento moral, ni es tampoco una *petitio principii* con el elegante nombre moderno de un «postulado absoluto»; sino que es un proceso de pensamiento muy sutil que él nos presenta dos veces, en las pp. 17 y 51; R., pp. 22 y 46, y cuya clara exposición es la siguiente.

Puesto que *Kant*, al despreciar todos los móviles empíricos de la voluntad, desechó de antemano como empírico todo lo objetivo y todo lo subjetivo sobre lo que se pudiese fundamentar una ley para ella, no le quedó como *materia* de esa *ley* más que su propia *forma*. Pero ésta es justamente la mera *legalidad*. Mas *la legalidad* consiste en valer para todos, o sea, en la *validez universal*. Por lo tanto, ésta se convierte en la *materia*. Por consiguiente, el contenido de la ley no es nada distinto de su misma *validez universal*. Según ello, rezará: «Obra sólo según la máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal para todo ser racional». Ésta es así la verdadera y tan generalmente poco comprendida *fundamentación kantiana del principio moral*, por tanto, el *fundamento* de toda su ética. Véase también la *Crítica*

[26] [Goethe, *Rameaus Neffe. Ein Dialog von Diderot* (*El sobrino de Rameau. Un diálogo de Diderot*). En el original: «La gramática, la fábula...», en lugar de «las ciencias»].

[27] [Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, 169, nueva ed., Gotinga, 1844, vol. I].

de la Razón práctica, p. 61; R., p. 147, al final de la nota 1. Rindo mi sincera admiración a la gran agudeza con que *Kant* ha ejecutado el artificio, pero sigo en mi serio examen de acuerdo con la medida de la verdad. Sólo observo aún, a efectos de una reanudación posterior, que la *Razón* recibe el nombre de *Razón práctica* en tanto en cuanto efectúa el razonamiento especial aquí expuesto. Pero el imperativo categórico de la Razón práctica es la ley que surge como resultado del proceso de pensamiento expuesto: así pues, la Razón práctica no es de ninguna manera, tal y como la mayoría, e incluso *Fichte*, consideraron, una facultad especial irreductible, una *qualitas occulta*, una especie de instinto de moralidad semejante al *moral sense* de *Hutcheson*; sino que (como dice también *Kant* en el Prólogo, p. XII; R., p. 8, y con bastante frecuencia en otros
[142] lugares), es una y la misma que la *Razón teó/rica*: es, en concreto, ésta misma en tanto que ejecuta el proceso de pensamiento expuesto. *Fichte*, en efecto, llama al imperativo categórico un *postulado absoluto* (*Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Tubinga, 1802, p. 240, nota). Ésa es la moderna y embellecedora expresión para una *petitio principii*, y así ha tomado él siempre el imperativo categórico; así que él está también incluido en el error antes censurado.

La objeción que subyace primera e inmediatamente a aquel fundamento de la moral dado por *Kant* es que ese origen de una ley moral en nosotros es imposible, porque supone que al hombre se le ocurriría por sí solo buscar e informarse de una *ley* para su voluntad a la que ésta tuviera que subordinarse y someterse. Pero es imposible que a él por sí sólo se le venga esto a la cabeza sino, a lo sumo, sólo después de que le haya dado el primer impulso y ocasión para ello otro móvil moral positivamente eficaz, real y que se anuncie por sí mismo como tal, que actúe sobre él y hasta le presione sin haber sido invocado. Pero algo así contradiría el supuesto de Kant de acuerdo con el cual el anterior proceso de pensamiento debe ser *él mismo* el origen de todos los conceptos morales, el *punctum saliens* de la moralidad. Mas en la medida en que *no* es ése el caso, al no haber *ex hypothesi* ningún otro móvil moral más que el proceso de pensamiento expuesto, en esa misma medida la pauta de la conducta humana sigue siendo sólo el egoísmo dentro del hilo conductor de la ley de motivación; es decir,

que los correspondientes motivos totalmente empíricos y egoístas determinan en cada caso particular la conducta del hombre, exclusivamente y sin estorbo; porque, bajo ese supuesto, no existe para él ninguna exhortación ni ninguna razón por la que se le hubiera de ocurrir preguntarse por una ley que limitase su querer y a la que tuviera que someterlo; eso por no hablar de una investigación y cavilación sobre ella, sólo en virtud de las cuales resultaría posible que cayese en el especial orden de pensamiento de la reflexión anterior. Aquí da lo mismo qué grado de claridad se le quiera atribuir al proceso de reflexión kantiano y si acaso se lo quiere reducir a una reflexión sólo oscuramente sentida. Pues ninguna / modificación impugna [143]
aquí la verdad fundamental de que de la nada nada resulta y de que un efecto exige una causa. Como todos los motivos que mueven la voluntad, el móvil moral tiene que anunciarse por sí mismo, por tanto, actuar positivamente y, por consiguiente, ser *real*: y, puesto que para el hombre sólo tiene realidad lo empírico o, si no, lo que se supone que puede existir empíricamente, el móvil moral tiene que ser *empírico* y anunciarse como tal sin ser invocado, venir a nosotros sin esperar a nuestra demanda, presionarnos por sí mismo, y ello con tal fuerza que, al menos en potencia, sea capaz de superar los motivos egoístas opuestos y de enorme fuerza. Pues la moral tiene que ver con el obrar *real* del hombre y no con apriorísticos castillos de naipes, de cuyos resultados ningún hombre haría caso dentro de la seriedad y los afanes de la vida, y cuyo efecto frente a la tormenta de las pasiones sería tanto como el de una jeringa frente a un incendio. Ya he mencionado antes que *Kant* considera como un gran mérito de su ley moral el que esté fundamentada meramente sobre conceptos *a priori* abstractos y puros, por tanto, sobre la *Razón pura*, de modo que es válida como tal no sólo para los hombres sino para todo ser racional. Tanto más tenemos que lamentar el que conceptos *a priori* puros y abstractos, sin contenido real y sin fundamento empírico alguno, no puedan poner en movimiento al menos a los *hombres*: de otros seres racionales no puedo hablar. Por eso, el segundo defecto del fundamento kantiano de la moralidad es la carencia de contenido real. Esto no se ha observado hasta ahora porque probablemente el verdadero *fundamento* de la moral kantiana que antes he expuesto con claridad sólo

resultó claro hasta el fondo para la gran minoría de aquellos que lo celebraron y propagaron. El segundo defecto es, pues, la total carencia de realidad y, con ello, de posible eficacia. Flota en el aire como una telaraña de conceptos sumamente sutiles y vacíos de contenido, no está basado en nada y, por lo tanto, no puede soportar ni mover nada. Y, sin embargo, *Kant* lo ha gravado con una carga de infinito peso, a saber, el
[144] supuesto de la libertad de la voluntad. / A pesar de su convicción, reiteradamente expresada, de que la libertad no puede en absoluto realizarse en las acciones del hombre; de que, en teoría, no puede siquiera comprenderse según su posibilidad (*Crítica de la Razón práctica*, p. 168; R., p. 223); de que si estuviese dado un conocimiento exacto del carácter de un hombre y de todos los motivos que influyen en él, se podría calcular su conducta tan segura y exactamente como un eclipse de luna (en la misma obra, p. 177; R., p. 230): pese a todo, sobre el mero crédito de aquel fundamento de la moral tan flotante en el aire, la *libertad* será admitida, si bien sólo *idealiter* y como postulado, mediante la famosa inferencia: «Puedes porque debes» [28]. Pero una vez que se ha conocido claramente que una cosa no *es* y no *puede ser*, ¿en qué ayuda el postular todo esto? Aquí aquello sobre lo que se basa el postulado, dado que es una hipótesis imposible, tendría más bien que rechazarse según la regla *«a non posse ad non esse valet consequentia»* [29] y por medio de una *reducción al absurdo* que así anularía también el imperativo categórico. Pero en lugar de eso, se construye aquí una doctrina falsa sobre otra.

El mismo *Kant* ha tenido que ser calladamente consciente de la insuficiencia de un fundamento de la moral consistente sólo en unos cuantos conceptos totalmente abstractos y vacíos de contenido. Pues en la *Crítica de la Razón práctica*, donde él, como se dijo, en general procede ya con menos rigor y método, y también se ha vuelto más atrevido debido a la fama para entonces alcanzada, el fundamento de la ética cambia poco a poco su naturaleza, casi olvida que es un mero tejido de combinaciones conceptuales abstractas, y parece que quiere vol-

[28] Véase nota 3 del tratado sobre la libertad, *supra* p. 44 [*N. de la T.*].

[29] [«De la imposibilidad se puede concluir la inexistencia». Véase pp. 56-57 del tratado sobre la libertad].

verse más substancial. Así por ejemplo, en la p. 81; R., p. 163, «La ley moral [es] *en cierto modo un factum de la Razón pura*». ¿Qué ha de pensarse con esa extraña expresión? En los demás casos, lo fáctico se opone siempre a lo cognoscible por la Razón pura. Igualmente, en la misma obra p. 83; R., p. 164, se habla de «una Razón que determina *inmediatamente* la voluntad», etc. Pero téngase aquí en cuenta que, en la *Fundamentación*, él rechaza expresa y repetidamente toda fundamentación antropológica, toda demostración del imperativo categórico como un hecho de la conciencia, / porque sería *empírica*. [145] Sin embargo, los seguidores de *Kant*, envalentonados con estas manifestaciones incidentales, llegaron mucho más lejos por este camino. *Fichte* (*Sistema de la doctrina moral*, p. 49), advierte sin rodeos «que no hay que dejarse inducir a explicar ulteriormente la conciencia de que tenemos deberes, ni a querer deducirla de razones externas a ella, porque eso perjudica la dignidad y lo absoluto de la ley». ¡Bonita excusa! Y luego, en la misma obra, p. 66, dice que: «El principio de la moralidad es un pensamiento que se fundamenta en la *intuición intelectual* de la actividad absoluta de la inteligencia, y es por sí mismo el concepto inmediato de la inteligencia pura». ¡Tras qué floreos esconde su perplejidad semejante calavera! El que quiera convencerse de cómo los kantianos poco a poco olvidaron o ignoraron por completo la originaria fundamentación y deducción de la ley moral de *Kant*, que relea un artículo, digno de leer, en las *Contribuciones a la panorámica de la filosofía al comienzo del siglo XIX* de *Reinhold* núm. 2, 1801. En las pp. 105 y 106 se afirma «que en la filosofía kantiana, la autonomía (que es una con el imperativo categórico) es un hecho de la conciencia y no es reductible a nada ulterior, al anunciarse a través de una conciencia inmediata». Entonces estaría fundamentada antropológicamente, por tanto, empíricamente, lo que es contrario a las expresas y repetidas explicaciones de *Kant*. No obstante, en la misma obra, p. 108, se dice: «Tanto en la filosofía práctica del criticismo, como también en toda la filosofía trascendental depurada o superior, la autonomía es lo fundamentante y lo fundamentado por sí mismo, lo que no es susceptible ni está necesitado de una fundamentación ulterior, lo estrictamente originario, verdadero y cierto por sí mismo, lo originariamente verdadero, el *prius* κατ'

ἐξοχήν, el principio absoluto. Por tanto, de aquél que suponga, exija o busque una razón de esa autonomía fuera de ella misma, tendrá que creer la escuela kantiana que, o bien carece
[146] de conciencia moral [*moralischem Bewußtsein*][30], / o bien la comprende mal en la especulación debido a falsos conceptos fundamentales. La escuela *fichteano-schellingiana* lo presenta aquejado de aquella falta de ingenio que incapacita para el filosofar y constituye el carácter del vulgo profano y el ganado indolente o, como se expresa *Schelling* con más belleza, del *profanum vulgus*[31] y el *ignavum pecus*[32]». Cada uno siente de qué índole es la verdad de una doctrina que se intenta conseguir con tales bazas. Entretanto, por el respeto que éstas inspiraron hemos de explicar la credulidad verdaderamente pueril con la que los kantianos aceptaron el imperativo categórico y lo trataron en adelante como cosa hecha. Pues, dado que aquí la negación de una afirmación teórica podía ser fácilmente confundida con una infamia moral, así cada uno, aunque no se percataba mucho del imperativo categórico en su propia conciencia, sin embargo prefería no decir nada de ello en voz alta; porque creía secretamente que en los otros tendría un desarrollo mucho más fuerte y se destacaría con mayor claridad. Pues ninguno vuelve gustoso hacia fuera el interior de su conciencia moral.

Así pues, la Razón práctica con su imperativo categórico aparece en la escuela kantiana cada vez más como un hecho hiperfísico, como un templo délfico en el ánimo humano; los oráculos de su oscuro santuario anuncian infaliblemente, no, por desgracia, lo que *va a* suceder, pero sí lo que *debe* ocurrir. Pero esa *inmediatez de la Razón práctica*, una vez admitida o, mejor, conseguida con astucia y amenazas, fue por desgracia transferida más tarde también a la *teórica*; sobre todo, porque *el mismo Kant* había dicho a menudo que ambas eran una y la misma Razón (p. ej., Prólogo, p. XII; R., p. 8). Pues, una

30 ¡Pero lo pensé! Si no saben ya replicar nada razonable,
se lo meten a uno rápidamente en la conciencia.
Schiller, [*Die Philosophen*, ep. 27s.].

31 [Según Horacio, *od.* 3, 1, 1].

32 [Según Horacio, *epístola* 1, 19, 19].

vez que estaba concedido que con respecto a lo *práctico* hay una Razón que dicta *ex tripode*, se estaba a un paso de conceder la misma ventaja a su hermana, en realidad incluso su consustancial, la *Razón teórica*, y de explicarla como exactamente igual de inmediata que aquélla; la ventaja de lo cual era tan inmensa como evidente. Entonces, todos los filosofastros e ilusos, con el denunciante de ateos F. H. Jacobi a la cabeza, afluyeron hacia esa portezuela que se les abría inesperadamente, / para traer sus cosillas al mercado o, al menos, para salvar [147]
lo más querido de la antigua herencia que la doctrina de Kant amenazaba aplastar. Así como en la vida del individuo *un* desliz de la juventud arruina a menudo todo el curso de la vida, del mismo modo, aquella única aceptación falsa que hizo *Kant* de una Razón práctica equipada con créditos totalmente trascendentes y, al igual que los tribunales supremos de apelación, decisoria «sin considerandos» [*«ohne Gründe»*], tuvo como consecuencia que de la estricta y sobria filosofía crítica surgiesen las doctrinas más heterogéneas a ella; las doctrinas de una Razón que primero sólo *«vislumbra»* ligeramente lo *«suprasensible»*, luego ya lo *«percibe»* claramente y al final lo *«intuye intelectualmente»* en persona, y por cuyas sentencias y revelaciones «absolutas», es decir, emitidas *ex tripode*, todo iluso podía entonces hacer pasar sus fantasías. Este nuevo privilegio ha sido rectamente aprovechado. Aquí yace, pues, el origen de aquel método filosófico que apareció inmediatamente después de la doctrina kantiana, y que consiste en mistificar, imponer, engañar, echar arena a los ojos y ser un calavera, y cuya época citará un día la Historia de la filosofía con el título «Período de la deshonestidad». Pues el *carácter de la honestidad* y de la investigación común con el lector que llevan consigo los escritos de todos los filósofos anteriores, ha desaparecido aquí: el filosofastro de este tiempo no quiere instruir sino seducir a su lector: cada página da fe de ello. Como héroes de este período resplandecen *Fichte* y *Schelling*, pero al final también el mismo charlatán grosero y falto de ingenio *Hegel*, totalmente indigno de ellos y ubicado mucho más abajo que estos hombres de talento. El coro lo formaban profesores de filosofía de todas clases, que con gesto serio contaban a su público historias sobre lo infinito, sobre lo absoluto y muchas otras cosas de las que no podían saber absolutamente nada.

Como etapa hacia aquel *profetismo de la Razón* tuvo que servir incluso el miserable chiste de que, puesto que la palabra *Razón* [*Vernunft*] viene de *percibir* [*vernehmen*], quiere decir que la Razón es una facultad de *percibir* lo llamado «suprasensible» (νεφελοκοκκυγία, nido del cuco en las nubes). La ocurrencia tuvo una enorme aceptación: durante treinta años fue repetida con indescriptible placer e incesantemente en Ale-
[148] mania, e incluso / fue convertida en piedra angular de construcciones doctrinales filosóficas; cuando es evidente que *Razón* viene, desde luego, de *percibir*, pero sólo porque aquélla da al hombre la ventaja frente a los animales de, no solamente *oír*, sino también *percibir*, pero no lo que ocurre en el nido del cuco en las nubes, sino lo que *un* hombre racional dice al otro: eso es *percibido* por éste, y la capacidad para ello se llama *Razón*. Así han entendido todos los pueblos, todas las épocas, todas las lenguas, el concepto de la Razón: como la facultad de representaciones universales, abstractas y no intuitivas, llamadas *conceptos*, que son designadas y fijadas mediante palabras: esta facultad es lo único en lo que el hombre aventaja realmente al animal. Pues esas representaciones abstractas, conceptos, es decir, *esencias* [*Inbegriffe*] de muchas cosas individuales, condicionan *el lenguaje*, a través de él, el propio *pensamiento*, a través de éste, la conciencia, no sólo del presente, que también los animales la tienen, sino del pasado y del futuro como tales; y, a través de esto, a su vez, el recuerdo nítido, la prudencia, la preocupación, la intención, la acción conjunta planeada de muchos, el Estado, la industria, artes, ciencias, religiones y filosofías: en resumen, todo aquello que distingue tan llamativamente la vida del hombre de la del animal. Para el animal hay sólo representaciones *intuitivas* y, por tanto, también sólo motivos intuitivos: la dependencia de sus actos de voluntad respecto de los motivos es, en consecuencia, manifiesta. En el caso del hombre, ésta no se produce en menor medida, y también a él le mueven los motivos (bajo el supuesto de su carácter individual) con la más estricta necesidad: sólo que éstos no son, la mayor parte de la veces, representaciones *intuitivas* sino *abstractas*, es decir, conceptos, pensamientos que, sin embargo, son el resultado de intuiciones anteriores, o sea, de los influjos externos sobre él. Pero esto le da una libertad *relativa*, a saber, en comparación con el

animal; pues a él no le determina, como al animal, el entorno *intuitivo*, presente, sino sus pensamientos extraídos de experiencias anteriores o sobrevenidos por la instrucción. Por eso el motivo, que también a él le mueve necesariamente, no se encuentra a la vista del observador simultáneamente al hecho, sino que lo acarrea en su cabeza. Esto da, no sólo a su obrar y a su actividad / en conjunto, sino también a todos sus mo- [149] vimientos, un carácter manifiestamente diferente al del animal: él está, por así decirlo, movido por hilos más finos, invisibles: por eso todos sus movimientos llevan el sello de lo premeditado e intencionado, lo que les da una apariencia de independencia que los distingue manifiestamente de los del animal. Pero todas estas grandes diferencias dependen totalmente de la capacidad de *representaciones abstractas, conceptos*. Esa capacidad es, por eso, lo esencial *de la Razón*, es decir, de la facultad distintiva del hombre, llamada τό λόγιμον [33], τό λογιστικόν, *ratio, la ragione, il discorso, raison, reason, discourse of reason*. Pero si se me pregunta qué es, a diferencia de ella, el *entendimiento*, νοῦς, *intellectus, entendement, understanding*, entonces digo: es aquella facultad cognoscitiva que también tienen los animales, sólo que ellos en grados diversos y nosotros en el grado superior: la conciencia inmediata y precedente a toda experiencia, de la *ley de causalidad* que constituye la forma del entendimiento mismo y en la que consiste toda su esencia. De ella ante todo depende la intuición del mundo externo: pues los sentidos por sí solos únicamente son capaces de *sensación*, que todavía no es ni con mucho *intuición*, sino sólo su material: νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τ'ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά (*«mens videt, mens audit, cetera surda et coeca»)* [34]. La *intuición* se produce cuando referimos inmediatamente la sensación de los órganos sensoriales a su *causa* que, precisamente a través de ese acto de la inteligencia, se presenta como *objeto externo* en nuestra forma de intuición que es el *espacio*. Esto demuestra justamente que la ley de causalidad nos es conocida *a priori* y no procede de la experiencia, en la medida en que ésta misma, puesto que supone la intuición,

[33] Debería ser ὁ λογισμός [*N. de la T.*].

[34] [«El entendimiento ve y el entendimiento oye, lo demás es sordo y ciego». Sentencia de Epicarmo en Plutarco, *De solertia animae*, c. 3, p. 961 *a*].

sólo es posible mediante ella. En la *perfección* de esa captación totalmente inmediata de las *relaciones causales* consiste toda la superioridad del entendimiento, toda prudencia, sagacidad, penetración y agudeza: pues en ella se basa todo conocimiento de la *conexión* de las cosas en el sentido más amplio de la palabra. Su agudeza y corrección hacen al uno *más inteligente*, más prudente y más astuto que el otro. En cambio, en todas las épocas se ha llamado *racional* a *aquel* hombre que no se [150] deja guiar por las impresiones *intui/tivas* sino por *pensamientos y conceptos* y que, por tanto, siempre obra reflexiva, consecuente y prudentemente. Un obrar tal se llama siempre un *obrar racional*. Pero éste no implica de ninguna manera honradez y caridad. Antes bien, uno puede obrar de forma sumamente racional, o sea, reflexiva, prudente, consecuente, sistemática y metódicamente, y sin embargo seguir las máximas más interesadas, injustas y hasta infames. Por eso, *antes de Kant* jamás se le ocurrió a ningún hombre identificar el obrar justo, virtuoso y noble con el obrar *racional*: sino que siempre se distinguió perfectamente entre ambos y se los mantuvo separados. El uno se basa en el *tipo de la motivación*, el otro en la *diversidad de las máximas fundamentales*, Solamente después de *Kant*, dado que la virtud debía surgir de la Razón pura, virtuoso y racional son una y la misma cosa; ello, a pesar del uso lingüístico de todos los pueblos, que no es casual sino obra del conocimiento universal humano y, por lo tanto, consensuado. Racional y vicioso pueden muy bien unirse, e incluso solamente por su unión son posibles los crímenes grandes y de amplio alcance. Del mismo modo, lo irracional y lo noble pueden muy bien estar unidos: por ejemplo, si yo hoy doy al necesitado lo que yo mismo, mañana aún más necesitado que él, precisaré; si me dejo llevar a regalar a un menesteroso la suma que espera mi acreedor; y así en muchos casos.

Pero, como se dijo, ese erigir la Razón en fuente de toda virtud basándose en la afirmación de que, como *Razón práctica*, emite puramente *a priori*, a modo de oráculo, imperativos incondicionados; y ello, unido a la falsa explicación de la *Razón teórica* presentada en la *Crítica de la Razón pura*, según la cual aquélla es una facultad dirigida a lo *incondicionado* que se configura en tres presuntas Ideas (y cuya imposibilidad conoce al mismo tiempo *a priori* el entendimiento); todo ello,

como *exemplar vitiis imitabile* [35], condujo a los filósofos del disparate, con Jacobi a la cabeza, a aquella *Razón que percibe* inmediatamente lo *«suprasensible»*, así como a la absurda afirmación de que la Razón es una facultad que apunta esencialmente a cosas más allá de toda experiencia, o sea, a la *metafísica*, y que co/noce inmediata e intuitivamente las razones úl- [151]
timas de todas las cosas y de toda existencia, lo suprasensible, lo absoluto, la divinidad y cosas por el estilo. Si en vez de divinizar la Razón se hubiese querido emplearla, hace tiempo que se tendría que haber opuesto a tales afirmaciones la simple observación de que si el hombre, en virtud de un órgano peculiar para la solución del enigma del mundo —su Razón—, llevase consigo una metafísica innata necesitada sólo de desarrollo, entonces tendría que reinar entre los hombres un acuerdo sobre los objetos de la metafísica exactamente tan perfecto como sobre las verdades de la aritmética y de la geometría; con lo que resultaría del todo imposible que se encontrase sobre la tierra un gran número de religiones completamente distintas y uno aún mayor de sistemas filosóficos totalmente diferentes; más bien, todo el que se apartase de los demás en opiniones religiosas o filosóficas tendría entonces que ser considerado inmediatamente como alguien que no anda bien de la cabeza. En no menor medida, se tendría que haber impuesto la sencilla observación siguiente: si descubriésemos una especie de monos que fabricasen intencionadamente *herramientas* para la lucha o para la construcción o para cualquier otro uso, entonces les atribuiríamos inmediatamente *Razón*: en cambio, si encontramos pueblos salvajes sin ninguna metafísica o religión, como de hecho los hay, entonces no se nos ocurre negarles por ello la *Razón*. Con su crítica, *Kant* ha retrotraído a sus límites la Razón que *demuestra* sus presuntos conocimientos suprasensibles; pero aquella Razón de Jacobi, que *percibe* inmediatamente lo suprasensible, tendría que haberla considerado *por debajo* de toda crítica. Entretanto, en las universidades se sigue aún embaucando a los inocentes jóvenes con una Razón inmediata de esta especie.

35 [«Imitable modelo de defectos», Horacio, *Epist.* I, 19, 17].

NOTA

Si queremos llegar totalmente hasta el fondo de la aceptación de la Razón práctica, tenemos que seguir su árbol genealógico algo más arriba. Ahí encontramos que procede de una doctrina
[152] que el mismo *Kant* ha refutado a fondo y que, sin embargo, / yace secreta y hasta inconscientemente para él mismo, como reminiscencia de una forma anterior de pensamiento, en la base de su aceptación de una Razón práctica con sus imperativos y su autonomía. Se trata de la psicología racional, según la cual el hombre está compuesto de dos sustancias totalmente heterogéneas: el cuerpo material y el alma inmaterial. *Platón* es el primero que ha presentado formalmente ese dogma y ha intentado mostrarlo como verdad objetiva. Pero *Descartes* lo condujo a la cumbre de la perfeccción y lo colocó en la cima, al conferirle la más exacta exposición y rigor científico. Pero precisamente así, su falsedad se hizo manifiesta y fue demostrada sucesivamente por *Spinoza*, *Locke* y *Kant*. Por *Spinoza* (cuya filosofía consiste principalmente en refutar el doble dualismo de su maestro), en tanto que él, en oposición directa y expresa a las dos sustancias de Descartes, convirtió en su principio central el siguiente: *«Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur»* [36]. Por *Locke*, al negar las ideas innatas, deducir todo conocimiento del conocimiento sensible y enseñar que no es imposible que la materia pudiera pensar. Por *Kant*, a través de la crítica de la psicología racional tal y como se encuentra en la primera edición. Frente a esto, *Leibniz* y *Wolff*, por su parte, defendieron el mal partido: este hecho otorgó a *Leibniz* el inmerecido honor de ser comparado con el gran *Platón*, tan heterogéneo con él. Pero no es éste el lugar de desarrollar todo eso. Según esa psicología racional, el alma era un ser originario y esencialmente *cognoscente* y, sólo como consecuencia de ello, también volente. Según que en esa, su actividad fundamental, operase puramente por sí y sin mezcla

36 [«La sustancia pensante y la sustancia extensa son una y la misma sustancia que se concibe, bien bajo éste, bien bajo aquel atributo.» Spinoza, *Ethica*, II, prop. 7, escolio].

con el cuerpo, o en conexión con éste, tenía una facultad cognoscitiva superior o inferior, y una facultad volitiva exactamente igual. En la facultad superior, el alma inmaterial actuaba totalmente por sí y sin cooperación del cuerpo; ahí era *intellectus purus* y tenía que ver con representaciones pertenecientes en exclusiva a ella sola y, por tanto, no sensoriales sino puramente espirituales, así como con actos de voluntad de la misma especie; y todo eso en conjunto no implicaba nada sensorial / que procediese del cuerpo [37]. Entonces conocía puras [153] abstracciones, universales, conceptos innatos, *aeternae veritates* y cosas similares. Y, de acuerdo con ello, también su querer se encontraba únicamente bajo el influjo de tales representaciones puramente espirituales. Por el contrario, la facultad cognoscitiva y volitiva *inferior* era obra del alma actuando en unión con el cuerpo y sus órganos, y estrechamente unida a ellos, pero mermada así en su eficacia puramente espiritual ¡A esto debía pertenecer todo conocimiento *intuitivo* que, por tanto, era el oscuro y confuso, mientras que el *abstracto*, compuesto de conceptos deducidos, debía ser el claro! La voluntad determinada por tal conocimiento sensorialmente condicionado era la voluntad inferior y, en la mayor parte de los casos, la mala: pues suyo era el querer guiado por estímulos sensoriales; mientras que aquél otro era el querer puro, guiado por la Razón pura y perteneciente sólo al alma inmaterial. El cartesiano *De la Forge* fue quien más claramente expuso esa doctrina, en su *Tractatus de mente humana*: en el c. 23 del mismo, se dice: «*Non nisi eadem voluntas est, quae appellatur appetitus sensitivus, quando excitatur per judicia, quae formantur consequenter ad perceptiones sensuum; et quae appetitus rationalis nominatur, cum mens judicia format de propriis suis ideis, independenter a cogitationibus sensuum confusis, quae inclinationum ejus sunt causae. [...] Id, quod occasionem dedit, ut duae istae diversae voluntatis propensiones pro duobus diversis appetitibus sumerentur, est, quod saepissime unus alteri opponatur, quia propositum, quod mens superaedificat propriis suis perceptionibus, non semper consentit cum cogitationibus, quae menti a corporis dispositione suggeruntur, per quam saepe obligatur ad aliquid volendum, dum ratio ejus eam aliud optare facit*» [38]. De la reminiscencia oscuramente consciente de tales opiniones procede en último término la doctrina de *Kant* de la *autonomía* de la voluntad que, como voz de la Razón pura práctica, es legisladora para todo ser racional como tal y conoce funda-
[154] mentos de determinación meramente *formales* en / oposición a los *materiales*, que sólo determinan la facultad inferior de desear a la que contrarresta aquélla superior.

Además, toda aquella opinión presentada sistemáticamente por primera vez por *Descartes* se puede encontrar ya en Aristóteles, que la expone con bastante claridad en *De anima*, I, 1. Incluso ya Platón la preparó e insinuó en el *Fedón* (pp. 188 y 189, Bip.). En cambio, como consecuencia de la sistematización y consolidación cartesiana de la misma, la encontramos cien años más tarde hecha totalmente insolente, colocada en la cima y así llevada directamente al desengaño. Como un *résumé* de la opinión en aquel tiempo predominante, nos sirve el *Muratori, Della forza della fantasia*, caps. 1-4 y 13. Ahí la fantasía, cuya función es toda la intuición del mundo externo a partir de los datos de los sentidos, es un órgano cerebral puramente material, corporal (la facultad cognoscitiva inferior); y al alma inmaterial le queda sólo el pensar, reflexionar y decidir. Pero, de este modo, la cuestión se vuelve manifiestamente delicada, y eso tenía que notarse. Pues si la materia es capaz de la tan complicada concepción intuitiva del mundo, entonces no se puede comprender por qué no habría de ser capaz también de la abstracción a partir de esa intuición y, con ello, de todo lo demás. Está claro que la abstracción no es nada más

[37] «*Intellectio pura est intellectio, quae circa nullas imagines corporeas versatur*». *Cart., Medit.*, p. 188 [«La intelección pura es la intelección que no versa sobre ninguna imagen corpórea». No es la p. 188 sino un compendio de la meditación VI].

[38] [«No es sino la misma voluntad la que se llama apetito sensible cuando es excitada por juicios que se forman como consecuencia de las percepciones sensibles, y la que se denomina apetito racional cuando la mente forma juicios a partir de sus propias ideas, independientemente de las representaciones confusas de los sentidos, que son la causa de sus inclinaciones». «Lo que dio lugar a que estas dos diferentes propensiones de la voluntad se tomasen por dos apetitos diversos es el hecho de que, con mucha frecuencia, la una se opone a la otra, porque el propósito que la mente forma con sus propias percepciones no siempre coincide con las representaciones que le son sugeridas a la mente por la disposición corporal, mediante la cual a menudo es obligada a querer algo, mientras que su razón le hace optar por otra cosa». De la Forge, *Tractatus de mente humana*, c. 62, pp. 194s, Amsterdam, 1669].

que un abandonar las determinaciones no necesarias para el correspondiente fin, o sea, las diferencias individuales y específicas; por ejemplo, cuando prescindo de lo que es propio de la oveja, del buey, del ciervo, del camello, etc., y llego así al concepto de rumiante; en esta operación las representaciones pierden el carácter intuitivo; y precisamente como representaciones abstractas, no intuitivas, como conceptos, necesitan ahora de la palabra para poder fijarse en la conciencia y ser manejables. Pero con todo ello vemos que, al establecer su Razón práctica con sus imperativos, *Kant* se mantiene todavía bajo el influjo de la repercusión de aquella antigua doctrina.

§ 7. *Del* principio supremo *de la ética kantiana*

Después de haber examinado en el parágrafo precedente el verdadero *fundamento* de la ética kantiana, paso ahora al / [155] *principio supremo* de la moral, que descansa sobre ese fundamento pero que está muy unido y hasta soldado con él. Recordemos que dice: «Obra sólo según la máxima de la que *puedas querer* al mismo tiempo que valga como ley universal para todo ser racional» [39]. Hagamos la vista gorda al hecho de que es un extraño procedimiento el informar a aquel que presuntamente busca una ley para su obrar y omitir, de que ante todo debe buscar una para el obrar y omitir de todo posible ser racional; y quedémonos en el hecho de que aquella regla básica presentada por *Kant* no es aún, obviamente, el principio moral mismo sino sólo una regla heurística para él, es decir, una indicación de dónde se ha de buscar; en cierta manera no es, pues, dinero en efectivo, pero sí una consignación segura. ¿Quién es entonces el que debe realizarla? Por decir la verdad sin rodeos: un pagador muy inesperado aquí: nadie más que el *egoísmo*, como enseguida mostraré claramente.

Así pues, el principio moral real sería la máxima misma de la que yo *puedo querer* que todos se comporten según ella. Mi *poder querer* es el quicio sobre el que gira la indicación dada. ¿Pero qué *puedo* entonces verdaderamente querer, y qué no?

[39] [*Cf.* Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, c. 2, p. 421, 7-8, Akademie Textausgabe].

Está claro que, para determinar lo que puedo querer en el respecto mencionado, necesito a su vez un regulativo: y sólo en éste tendría la clave para la consignación dada inmediatamente después de una orden sellada. ¿Dónde se puede encontrar ese regulativo? Es imposible que se encuentre en ninguna otra parte más que en mi egoísmo, esa norma próxima, siempre dispuesta, originaria y viva de todos los actos de voluntad, que aventaja a todos los principios morales al menos en el *jus primi occupantis* [40]. La indicación para el hallazgo del verdadero principio moral contenida en la regla suprema *kantiana*, se basa en la callada suposición de que yo sólo puedo querer *aquello* en lo que más provecho tengo. Y puesto que, al fijar una máxima que se ha de seguir universalmente, yo me he de considerar necesariamente, no sólo cómo la parte siempre activa sino también como la *eventualiter* y a veces *pasiva*, así, desde ese punto de vista, mi *egoísmo* decide a favor de la justicia y la caridad; no porque tenga ganas de *ejercitarlas*, sino [156] / de *experimentarlas*, en el sentido de aquel avaro que, tras oír un sermón sobre la beneficencia, exclama:

> *¡Qué magníficamente expuesto, qué bello!*
> *Casi me gustaría ir a mendigar.*

El mismo *Kant* no puede por menos que añadir esa clave indispensable para la indicación en el que consiste el principio supremo de su moral: sin embargo, no lo hace inmediatamente en su presentación, lo cual podría chocar, sino a una respetable distancia y más adentrado en el texto, para que no salte a la vista que aquí, pese a las sublimes instituciones *a priori*, en realidad el egoísmo está sentado en la silla del juez y hace inclinar la balanza; y, después de que ha decidido desde el punto de vista de la parte *eventualiter pasiva*, se le hace valer también para la *activa*. Así, en la p. 19; R., p. 24, se dice: «Que yo no *puedo querer* una ley universal del mentir, porque entonces ya no se me creería o se me pagaría con *la misma moneda*». P. 55; R., p. 49: «La universalidad de una ley según la cual cada uno podría prometer lo que se le ocurriese con el propósito de no cumplirlo, haría imposible la promesa y el fin

[40] [«Derecho del primer ocupante»].

que se pudiera perseguir con ella, en tanto que *nadie creería*». En la p. 56; R., p. 50, se dice, en relación a la máxima del *desamor*: «Una voluntad que se resolviera a eso, se contradiría consigo misma, en tanto que *podrían producirse casos en los que ella necesitase* el amor y la simpatía de los otros y en los que, por una tal ley natural surgida de su propia voluntad, se arrebataría a sí misma toda *esperanza del auxilio que desea para sí*». Igualmente, en la *Crítica de la Razón práctica*, parte I, Libro 1, apartado 2, p. 123; R., p. 192: «Si cada uno viese la necesidad de los demás con total indiferencia y *tú también pertenecieses* a un orden de cosas tal, ¿estarías ahí en consonancia con tu voluntad?». «*Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!*» [41], sería la respuesta. Estos pasajes explican suficientemente en qué sentido se ha de entender «*el poder querer*» en el principio moral de Kant. Pero donde con mayor claridad se expresa esta verdadera índole del principio moral kantiano, / es en los *Principios metafísicos de la doctrina de la* [157] *virtud*, § 30: «*Porque* cada uno desea que *se le ayude*. Pero si él hiciese pública su máxima de no querer ayudar a los otros, entonces todos *estarían autorizados* a negarle auxilio. Así que la máxima interesada está en conflicto consigo misma.» ¡*Estar autorizado* se dice, *estar autorizado*! Aquí se expresa, pues, tan claramente como es posible, que la obligatoriedad [*Verpflichtung*] moral se basa totalmente en una supuesta *reciprocidad*; por tanto, es estrictamente egoísta y recibe su interpretación del egoísmo que, bajo la condición de la *reciprocidad*, se presta prudentemente a un compromiso [*Kompromiß*]. Esto sería apto para la fundamentación del principio de la unidad estatal, pero no para la del principio moral. Por eso, cuando en la *Fundamentación*, p. 81; R., p. 67, se dice: «El principio: "Obra siempre según la máxima cuya universalidad como ley puedas querer al mismo tiempo" es la única condición bajo la cual una voluntad no puede estar nunca en conflicto consigo misma», entonces la verdadera interpretación de la palabra *conflicto* es ésta: que si una voluntad hubiese sancionado la máxima de la injusticia y el desamor, después, cuando *eventualiter* se convirtiese en la *parte paciente*, la revocaría y así se *contradiría*.

[41] [«Sancionamos como injusta la ley que tememos en nosotros mismos», Horacio, *Sat.* I, 3, 67].

A partir de esta explicación, resulta perfectamente claro que aquella regla básica de Kant no es, como él afirma continuamente, un imperativo *categórico* sino, de hecho, *hipotético*, en tanto que en su fondo subyace ocultamente la *condición* de que la ley que se ha de establecer para mi *obrar*, al erigirse en *universal*, se convierte también en ley para mi *sufrir*; y, bajo esta condición, yo, como parte *eventualiter pasiva*, *no puedo querer* la injusticia y el desamor. Pero si suprimo esa condición y, acaso confiando en mis superiores fuerzas espirituales y corporales, me imagino siempre sólo como la parte *activa* y nunca como la *pasiva* dentro de la máxima de validez universal a elegir, entonces, supuesto que no hay ningún otro fundamento de la moral más que el kantiano, puedo muy bien querer la injusticia y el desamor como máximas universales y reglamentar el mundo de acuerdo con ello.

[158] *upon the simple plan,*
That they should take, who have the power,
And they should keep, who can [42].

Wordsworth.

Así pues, a la carencia de *fundamentación* real del principio supremo de la moral kantiana, expuesta en el parágrafo precedente, se asocia, contraviniendo la aseveración expresa de *Kant*, la encubierta condición *hipotética* del mismo en virtud de la cual aquél está basado incluso en el puro *egoísmo*, que es el intérprete secreto de la indicación dada en él. A eso se añade además que, considerado simplemente como fórmula, es sólo una paráfrasis, un revestimiento y una expresión velada de la conocida regla «*quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*» [43], simplemente con que a ésta, repitiéndola sin el *non* y el *ne*, se

[42]
[«Según este simple plan,
Que ha de tomar el que sea capaz,
Y ha de guardar el que pueda».
Wordsworth, *Rob. Roy's Grave.* En el original: *The good old rule sufficeth them,* en lugar de *upon*].

[43] [«No hagas a otro lo que no quieras que te ocurra a ti»].

la libre de la tacha de contener sólo los deberes de justicia y no los de caridad. Pues ésta es, evidentemente, la única máxima según la cual yo puedo querer que obren todos (se entiende, en consideración a mi posible papel *pasivo* y, por tanto, a mi egoísmo). Pero esta regla *quod tibi fieri, etc.*, es a su vez sólo una paráfrasis o, si se quiere, una premisa, del principio que he presentado como la expresión más simple y pura del comportamiento exigido unánimemente por todos los sistemas morales: «*Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*». Éste es y sigue siendo el verdadero contenido puro de toda moral. Pero, ¿en qué se basa? ¿Qué es lo que proporciona fuerza a esa exigencia? Éste es el viejo y difícil problema que también hoy se nos presenta. Pues, por otro lado, el egoísmo grita con alta voz: «*Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede*» [44]: incluso la maldad ofrece la variante: «*Imo omnes, quantum potes, laede*» [45]. Oponer a este egoísmo y, con él a la maldad, un contrincante a su altura e incluso superior: éste es el problema de toda ética. «*Heic Rhodus, heic salta!*» [46].

Kant piensa en la p. 57; R., p. 60, / que acredita el princi- [159]
pio moral que ha establecido al intentar deducir de ahí la división de los deberes, conocida desde antiguo y fundamentada en la esencia de la moralidad, en deberes de justicia (también llamados deberes perfectos, ineludibles y estrictos) y deberes de virtud (también llamados imperfectos, amplios, meritorios, pero mejor deberes de caridad). Sólo que el intento resulta tan forzosa y manifiestamente malo, que testifica fuertemente en contra del principio supremo establecido. En efecto, los deberes de justicia deben basarse en una máxima cuyo opuesto, tomado como ley natural universal, ni siquiera *pueda ser pensado* sin contradicción; los deberes de virtud, en cambio, en una máxima cuyo opuesto se pueda, ciertamente, *pensar* como ley natural universal pero sea imposible de *querer*. Ahora pido al lector que tenga en cuenta que la máxima de la injusticia, el dominio de la violencia en lugar del derecho que, según ello, ha de ser imposible siquiera que se *piense* como ley natural, es propiamente la ley que real y fácticamente domina en el

[44] [«No ayudes a nadie, antes bien ofende a todos si acaso te resulta provechoso»].
[45] [«Antes bien, ofende a todos cuanto puedas»].
[46] [«¡Aquí está Rodus, salta aquí!». Según las fábulas 203 y 203*b* de Esopo].

mundo, no sólo en el mundo animal, sino también en el mundo humano: en los pueblos civilizados se ha intentado prevenir sus consecuencias perjudiciales mediante la institución estatal: pero en cuanto ésta, donde sea y como sea, se suprime o elude, irrumpe de nuevo inmediatamente aquella ley natural. Mas ésta reina perpetuamente entre pueblo y pueblo: es sabido que la usual jerga de justicia entre ellos es un mero estilo de canciller de la diplomacia: la fuerza bruta decide. En cambio, la justicia auténtica, es decir, no obtenida por la fuerza, aparece con toda certeza, pero siempre como mera excepción de aquella ley natural. Por añadidura, *Kant*, en los ejemplos que ha antepuesto a aquella división, ejemplifica en primer lugar los deberes de justicia (p. 53; R., p. 48) con el denominado deber para con uno mismo de no terminar voluntariamente con la propia vida cuando los males sobrepasan las ventajas. Así pues, esta máxima debe ser imposible siquiera de *pensar* como ley natural universal. Yo digo que, puesto que aquí la violencia del Estado no puede interponerse, aquella máxima se muestra sin impedimento como *ley natural realmente existente*. Pues, con toda certeza, es una regla general que el hombre se agarra realmente al suicidio tan pronto como el poderoso instinto innato de la conservación de la vida es decididamente sobrepasado por la
[160] magnitud de los sufrimientos: / eso lo muestra la experiencia diaria. Pero el que haya algún pensamiento que le pueda retener de ello después de que el tan poderoso miedo a la muerte, que está íntimamente ligado a la naturaleza de todos los vivientes, se haya mostrado impotente; o sea, un pensamiento que sea aún más vigoroso que éste: esto es una arriesgada suposición, y tanto más cuando se ve que ese pensamiento es tan difícil de descubrir, que los moralistas no saben aún indicarlo con certeza. Por lo menos, los argumentos del tipo de los que *Kant* presenta contra el suicidio en esta ocasión, p. 53; R., p. 48 y también en la p. 67; R., p. 57, seguramente no han retenido todavía ni siquiera un instante a ningún cansado de la vida. ¡Así que, en favor de la división de deberes a partir del principio moral kantiano, una ley natural que indiscutiblemente existe de hecho y actúa diariamente es declarada como imposible *de ser siquiera pensada* sin contradicción! Confieso que no sin satisfacción echo desde aquí una mirada hacia adelante, sobre la fundamentación de la moral que he de establecer

en la parte siguiente y de la que nace, de forma totalmente natural, la división entre deberes de justicia y de caridad (más correctamente, entre justicia y caridad), mediante un principio de separación que surge de la naturaleza del asunto y que traza exclusivamente por sí mismo una neta línea divisoria; de modo que mi fundamentación de la moral habrá de mostrar su acreditación en el hecho sobre el que aquí *Kant* emite sentencias totalmente infundadas en favor de la suya.

§ 8. *De las* formas derivadas *del principio supremo de la ética kantiana*

Es sabido que *Kant* ha presentado el principio supremo de su ética también en una segunda expresión totalmente distinta, en la que aquél no se formula, como en la primera, de forma meramente indirecta, como indicación de dónde se ha de buscar, sino directamente. El camino para ella se inicia a partir de la p. 63; R., p. 55; y, por cierto, por medio de unas definiciones sumamente extrañas, afectadas y hasta excéntricas, de los conceptos de *fin y medio* que, sin embargo, se pueden definir de una manera mucho más fácil y correcta: *fin* es el motivo directo de un acto de voluntad, *medio*, el indirecto (*«simplex sigillum / veri»* [47]). Pero él se desliza entre sus asombrosas [161] definiciones hasta el principio: «El hombre y, en general, todo ser racional, existe *como fin en sí mismo»*. Pero yo tengo que decir sin rodeos que *«existir como fin en sí mismo»* es algo impensable, una *contradictio in adjecto*. Ser fin significa ser querido. Todo fin lo es sólo en relación a una voluntad de la que aquél es fin, esto es, motivo directo, como se dijo. El concepto de *fin* tiene un sentido sólo en esa relación, y lo pierde tan pronto como se le arranca de ella. Mas esa relación esencial a él excluye necesariamente todo *«en sí»*. «Fin en sí» es exactamente lo mismo que «amigo en sí», «enemigo en sí», «tío en sí», «norte o este en sí», «arriba o abajo en sí» y cosas por el estilo. Pero, en última instancia, el de «fin en sí» es el mismo caso que el de la «obligación absoluta»: en el fondo de

[47] [«La simplicidad es un signo de lo verdadero». Expresión del médico Hermann Boerhaave, inscrita en su monumento, en Leiden].

ambos se encuentra como condición, de forma oculta y hasta inconsciente, el mismo pensamiento: el teológico. No va mejor la cosa con el *«valor absoluto»* que debe corresponder a aquel presunto pero impensable *fin en sí*. Pues también a éste lo tengo que tildar sin compasión de *contradictio in adjecto*. Todo *valor* es una magnitud comparativa y está incluso en una doble relación: pues, en primer lugar, es *relativo* en tanto que es *para* alguien; y, en segundo lugar, es *comparativo* en tanto que es en comparación con alguna otra cosa según la cual es apreciado. Separado de estas dos relaciones, el concepto de *valor* pierde todo sentido y significado. Eso es demasiado claro como para necesitar aún una explicación ulterior. Y, al igual que aquellas dos definiciones ofenden la lógica, del mismo modo ofende la auténtica moral la afirmación (p. 65; R., p. 56) de que los seres irracionales (o sea, los animales) son *cosas* y, por lo tanto, también pueden ser tratados meramente como *medios* que no son al mismo tiempo *fines*. En consonancia con esto, en los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, § 16, se dice expresamente: «El hombre no puede tener ningún deber hacia ningún ser más que sólo hacia el hombre»; y luego, en el § 17, se dice: «El trato cruel a los animales es contrario al deber del hombre *hacia sí mismo;* porque embota en el hombre la piedad por sus sufrimientos, con lo que se debi-
[162] lita una disposición natural a la moralidad, / muy favorable en la relación *con los otros hombres»*. Así que se debe tener compasión de los animales sólo como ejercicio, y ellos son, por así decirlo, el fantasma patológico para la práctica de la compasión con los hombres. Junto con toda el Asia no islamizada (es decir, no judaizada), considero tales frases como indignantes y abominables. Al mismo tiempo, se muestra aquí de nuevo cómo esa moral filosófica que, como antes se explicó, es sólo una moral teológica disfrazada, en realidad depende totalmente de la bíblica. Porque, en efecto (de esto se hablará más adelante), la moral cristiana no tiene en consideración a los animales; y así, también en la moral filosófica éstos quedan inmediatamente proscritos, son meras «cosas», simples *medios* para cualquier fin, acaso para vivisecciones, monterías, corridas de toros y carreras, para fustigarlos hasta morir ante un carro de piedras inamovible, y cosas semejantes. ¡Qué asco de semejante moral de Parias, Chandalas y Mekhas, que no com-

prende la esencia eterna que existe en todo lo que tiene vida, y que relumbra con insondable significación en todos los ojos que ven el sol! Pero aquella moral sólo conoce y considera la digna especie propia, cuya característica, la *Razón*, es para ella la condición bajo la cual un ser puede ser objeto de consideración moral.

Por un camino así de escabroso, incluso «*per fas et nefas*» [48], llega luego *Kant* a la segunda expresión del principio fundamental de su ética: «Obra de modo que utilices a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, siempre al mismo tiempo como fin y nunca sólo como medio» [49]. Con esto se dice, de una manera muy artificial y con un amplio rodeo: «No te consideres sólo a ti sino también a los demás»: y esto es a su vez una paráfrasis del principio «*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*» que, como se dijo, a su vez contiene sólo las premisas para la conclusión que es la última meta verdadera de toda moral y de todo moralizar: «*Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*»: principio éste que, como todo lo bello, hace su mejor efecto desnudo. En aquella segunda fórmula moral de *Kant* están implicados, con bastante intención y torpeza, los presuntos deberes para consigo mismo. Sobre esto ya me he pronunciado antes.

Además, contra aquella fórmula se podría objetar que el / [163]
criminal al que se va a ajusticiar es tratado, y ciertamente con derecho y autoridad, sólo como medio y no como fin, a saber: como medio indispensable para hacer que la ley, mediante su cumplimiento, mantenga su fuerza disuasoria, que es en lo que consiste su fin.

Aunque esa segunda fórmula de *Kant* no ofrezca nada a la *fundamentación* de la moral ni tampoco pueda tener validez para la expresión adecuada e inmediata de sus preceptos —el principio supremo—, sin embargo tiene, por otro lado, el mérito de contener un fino *apperçu* filosófico-moral, al marcar el *egoísmo* con un rasgo altamente característico que bien merece ser desarrollado aquí más de cerca. En concreto, ese *egoísmo* que todos rebosamos y para cuyo encubrimiento como nuestra

[48] [«Por medios lícitos o ilícitos»].
[49] [Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, c. 2, p. 429, 10-13, Akademie Textausgabe].

partie honteuse hemos inventado la *cortesía*, se asoma por fuera de todos los velos que se le han echado por encima, sobre todo en el hecho de que, en todo lo que se nos presenta, como por instinto, buscamos ante todo un posible *medio* para alguno de nuestros siempre numerosos *fines*. Nuestro primer pensamiento ante un nuevo conocido es, la mayoría de las veces, si el hombre no podría resultarnos útil para algo: si *no* puede, entonces, para los más, él es *nada* desde el mismo momento en que se han convencido de ello. El buscar en todos los demás un posible medio para nuestros fines, o sea, un instrumento, se encuentra casi ya en la naturaleza de las miras humanas: pero la cuestión de si acaso el instrumento tendrá que *sufrir* en el uso, es un pensamiento que llega más tarde y, con frecuencia, nunca. De varias formas se muestra que suponemos en los demás esa mentalidad: por ejemplo, en que, cuando pedimos a alguien información o consejo, perdemos toda la confianza en sus afirmaciones tan pronto como descubrimos que podría tener algún *interés* en el tema, aunque sea pequeño o remoto. Pues entonces suponemos enseguida que nos convertirá en medio para su fin y que, por tanto, no nos proporcionará su consejo según su *conocimiento* sino según su *intención*, por grande que fuera aquél y pequeña que fuera ésta. Pues demasiado bien sabemos que una línea cúbica de intención pesa más que una vara cúbica de conocimiento. Por otra parte, en tales casos, con nuestra pregunta: «¿Qué debo ha-
[164] cer?», al otro no se le ocurrirá más / que lo que nosotros tendríamos que hacer según *sus* fines: así que entonces, sin tan siquiera pensar en *nuestros* fines, contestará eso enseguida y como mecánicamente, dictando su voluntad inmediatamente la respuesta antes de que la pregunta pueda llegar al foro de su juicio real; y así intenta guiarnos de acuerdo con sus fines, no siendo siquiera consciente de ello, sino creyendo incluso hablar por conocimiento, cuando por él sólo habla la intención; hasta puede llegar tan lejos como para mentir sin notarlo. Así de preponderante es la influencia de la voluntad sobre la del conocimiento. Por lo tanto, en la cuestión de si uno habla por conocimiento o por intención, no es válido ni siquiera el testimonio de su propia conciencia, pero sí lo es la mayor parte de las veces el de su interés. Por tomar otro caso: a aquel que, perseguido por enemigos, con miedo a morir, pregunta por un

atajo a un vendedor ambulante que se encuentra con él, puede ocurrirle que éste le replique con la pregunta de si no podría necesitar nada de su mercancía. Con ello no debe decirse que *siempre* ocurra así: antes bien, algunos hombres se tomarán directamente verdadero interés por el placer y dolor del otro o, en lenguaje de *Kant*, lo considerarán como fin y no como medio. Pero lo cerca o lejos que quede de cada individuo el pensamiento de considerar a los otros, en lugar de como medio, tal y como es habitual, por una vez como fin: ésta es la medida de la gran diversidad ética de los caracteres; y de qué dependa eso en última instancia, ése será el verdadero fundamento de la ética al que no pasaré hasta la parte siguiente.

Así pues, *Kant*, en su segunda fórmula, ha marcado el egoísmo y su opuesto con un rasgo altamente característico; punto culminante éste que yo tanto más he resaltado y sacado a la luz mediante explicaciones, cuanto que del resto del fundamento de su ética, desgraciadamente, poco puedo admitir.

La tercera y última forma en la que Kant presenta su principio moral es la *autonomía* de la voluntad: «La voluntad de todo ser racional es legisladora universal para todo ser racional». Esto se sigue, desde luego, de la primera forma. Pero de la presente debe resultar (según la p. 71; R., p. 60), / que el [165] signo distintivo específico del imperativo categórico es éste: que, al querer por deber, la voluntad *reniega de todo interés*. Todos los anteriores principios morales serían, por lo tanto, desafortunados «porque tomaban siempre por base de las acciones, bien como coacción o bien como estímulo, un *interés, fuera éste un interés propio o ajeno*» (p. 73; R., p. 62) (también uno *ajeno*, lo cual pido que se observe bien). «En cambio, una voluntad legisladora universal prescribe acciones por *deber*, que *no se basan en ningún interés*». Pero ahora pido que se tenga en cuenta lo que esto quiere decir realmente: de hecho, nada menos que un querer *sin motivo*, o sea, un efecto sin causa. Interés y motivo son conceptos intercambiables: ¿No significa interés *quod mea interest*, lo que me importa? ¿Y no es eso en general todo lo que incita y mueve mi voluntad? ¿Qué es, por lo tanto, un interés, más que la acción de un motivo sobre la voluntad? Así pues, allá donde un *motivo* mueve la voluntad, allá tiene ella un *interés*: pero allá donde ningún motivo la mueve, ella puede obrar tan poco como puede una piedra

cambiar de lugar sin choque o impulso. No necesitaré demostrar esto a los lectores doctos. Mas de aquí se sigue que toda acción, puesto que tiene que poseer necesariamente un *motivo*, supone también necesariamente un *interés*. Pero *Kant* establece un segundo tipo totalmente nuevo de acciones que tienen lugar sin interés alguno, es decir, sin motivo. ¡Y ésas deberían ser las acciones de la justicia y la caridad! Para refutar ese monstruoso supuesto sólo se necesitaría reducirlo a su sentido propio, que estaba encubierto por el juego con la palabra *interés*. Entretanto, *Kant* celebra (pp. 74 ss.; R., p. 62) el triunfo de su autonomía de la voluntad, estableciendo una utopía moral bajo el nombre de un *reino de los fines* poblado por puros *seres racionales in abstracto* que, sin excepción, quieren continuamente sin querer *nada* (esto es, sin interés): sólo una cosa quieren: que todos quieran siempre según ***una*** máxima (esto es, autonomía). *«Difficile est, satiram non scribere»* [50].

Pero su autonomía de la voluntad conduce a *Kant* a algo
[166] de consecuencias más molestas / que ese inocente pequeño reino de los fines, al que se puede dejar en paz como totalmente inofensivo: al concepto de la *dignidad del hombre*. Ésta se basa exclusivamente en su *autonomía* y consiste en que la ley que debe seguir está dada por él mismo, o sea, que se encuentra con ella en la misma relación que los súbditos constitucionales con la suya. Esto podría, de todos modos, encontrarse ahí como un adorno del sistema moral kantiano. Sólo que esa expresión *«dignidad del hombre»*, una vez formulada por *Kant*, se convirtió después en la divisa de todos los moralistas sin consejo ni ingenio, que tras aquella imponente expresión *«dignidad del hombre»* ocultaron su carencia de un fundamento de la moral que fuera real, o que al menos dijera algo, contando astutamente con que también su lector se vería afectado de una tal *dignidad* y, por lo tanto, se quedaría satisfecho con eso [51]. Pero quisiéramos investigar ese concepto algo más de cerca y examinar su realidad. *Kant* (p. 79; R., p. 66), define la *dignidad*

[50] [«Es difícil no escribir una sátira». Juvenal, *Sat.* 1, 30].

[51] El primero que de modo expreso y exclusivo ha hecho del concepto de la «dignidad del hombre» la piedra angular de la ética y la ha expuesto en consonancia con ello, parece haber sido G. W. Block en su *Nueva fundamentación de la filosofía de las costumbres*, 1802.

como «un valor incondicionado e incomparable». Ésta es una explicación que, con su tono sublime, impone tanto que uno no se atreve fácilmente a acercarse a ella para investigarla de cerca, en cuyo caso encontraría que es una hipérbole hueca en cuyo interior, como un gusano roedor, anida la *contradictio in adjecto*. Todo *valor* es la apreciación de una cosa en comparación con otra, o sea, un concepto comparativo y, por tanto, relativo; y precisamente esa relatividad constituye la esencia del concepto *valor*. Ya los estoicos enseñaron acertadamente: «τὴν δὲ *ἀξίαν* εἶναι *ἀμοιβὴν δοκιμαστοῦ*, ἣν ἂν ὁ ἔμπειρος τῶν πραγμάτων τάξῃ · ὅμιον εἰπεῖν, ἀμείβεσθαι πυροὺς πρὸς τὰς σὺν ἡμιόνῳ κριθάς» (*«existimationem esse probati remunerationem, quamcunque statuerit peritus rerum; quod hujusmodi est, ac si dicas, commutare cum hordeo, / adjecto mulo,* [167] *triticum»*) [52]. Un *valor incomparable, incondicionado, absoluto*, del estilo del que debe ser la *dignidad*, es, por consiguiente, como tantas cosas en la filosofía, la tarea propuesta con palabras para un pensamiento que no se puede en absoluto pensar, no más que el número mayor o el espacio más grande.

Pero allá donde faltan los conceptos
allá se mete una palabra *a tiempo* [53].

Así, también aquí, con la «dignidad del hombre», se puso en juego una palabra sumamente oportuna en la que toda moral extendida por toda clase de deberes y todos los casos de la casuística encontró un amplio fundamento desde el cual podía seguir predicando a gusto.

Al final de su exposición (p. 124; R., p. 97) dice *Kant*: «*¿Pero* cómo puede la *Razón pura*, sin otro resorte que pudiera tomarse de otro sitio, ser por sí misma *práctica*? Esto es, ¿cómo el *mero principio* de la *validez universal de todas sus máximas* en cuanto leyes, sin objeto alguno de la voluntad en el que de antemano se pudiese tomar algún interés, puede por sí mismo proporcionar un móvil y provocar un interés que se

[52] [«El *valor* es la *compensación por lo aprobado* que, en su caso, determine el experto de los asuntos; es lo mismo que cuando se habla de cambiar el trigo, junto con el mulo, por la cebada», Diog. Laerc., VII, 1, 105].

[53] [Goethe, *Fausto*, I, 1995-96. En el original: «Pues allá...].

llamaría puramente moral? O, con otras palabras, ¿cómo puede la Razón pura ser práctica? Toda Razón humana está incapacitada para explicar esto, y todo esfuerzo y trabajo se pierden en ello». Pero se debería pensar que cuando algo cuya existencia se afirma no puede ni siquiera concebirse según su posibilidad, tiene que ser demostrado fácticamente en su realidad: sólo que el imperativo categórico de la Razón práctica es expresamente establecido como *no* siendo un hecho de la conciencia, o al menos como no fundamentado por la experiencia. Más bien se nos advierte con bastante frecuencia que *no* se lo puede buscar por tal vía antropológico-empírica (por ejemplo, p. VI del Prólogo; R., p. 5, y pp. 59, 60; R., p. 52). Además, se nos asegura repetidamente (por ejemplo, p. 48; R., p. 44) «que, por consiguiente, no se puede fijar empíricamente mediante ningún ejemplo si existe un imperativo semejante». Y, en la p. 49; R., p. 45, «que la realidad del imperativo categórico no está dada en la experiencia». Si se resume todo esto,
[168] se podría caer en la sospecha / de que *Kant* ha tomado el pelo a sus lectores. Aunque eso podría muy bien ser permitido y justo [*recht*] de cara al actual público filosófico alemán, en tiempos de *Kant* aquél no se había señalado todavía tanto como desde entonces: y además, la ética era el tema menos apropiado para la broma. Así pues, tenemos que mantenernos en la convicción de que lo que no puede ser concebido *como posible* ni demostrado *como real* no tiene confirmación ninguna de su existencia. Si ahora intentamos concebirlo sólo mediante la fantasía, e imaginarnos a un hombre cuyo ánimo estuviese poseído por una *obligación absoluta* que hablase en un imperativo categórico puro, como por un demonio que pretendiera dirigir continuamente sus acciones en contra de sus inclinaciones y deseos, entonces no percibiríamos ahí ninguna imagen correcta de la naturaleza humana o de los procesos de nuestro interior: pero sí que reconoceríamos un sustituto artificial de la moral teológica que es a ésta lo que una pata de palo a una viva.

Nuestro resultado es, pues, que la ética kantiana, como todas las anteriores, carece de todo fundamento seguro. Tal y como he mostrado a través del examen de su *forma imperativa* realizado al comienzo, en el fondo es sólo una inversión de la moral teológica y un disfraz de la misma en fórmulas muy abstractas y aparentemente halladas *a priori*. Ese disfraz tuvo

que ser tanto más artificioso e irreconocible, cuanto que *Kant* seguramente hasta se engañó a sí mismo y pensó de verdad que podía consolidar, con independencia de toda teología, los conceptos de *mandato debido* y de *ley*, que sólo tienen sentido en la moral teológica, al tiempo que fundamentarlos sobre el puro conocimiento *a priori*; por contra, he demostrado suficientemente que en él todos los conceptos, careciendo de cualquier fundamento real, flotan libres en el aire. Pues también hacia el final se desvela bajo sus propias manos la larvada *moral teológica* en la doctrina del *Bien Supremo,* en los *postulados de la Razón práctica* y, por último, en la *teología moral.* Sin embargo, todo eso no ha desengañado ni a él ni al público sobre la verdadera conexión de las cosas: más bien, ambos se alegraban de ver todos aquellos artículos de fe / fundamentados ahora a [169] través de la ética, aun cuando sólo fuera *idealiter* y a efectos prácticos. Pues tomaron ingenuamente la consecuencia por la razón y la razón por la consecuencia, al no ver que en la base de aquella ética se encontraban ya todas sus presuntas consecuencias a modo de hipótesis calladas y ocultas, pero ineludiblemente necesarias.

Si ahora, al término de esta investigación rigurosa y fatigosa hasta para el lector, se me permitiese como despeje una comparación jocosa y hasta frívola, compararía a *Kant*, en aquella automistificación, con un hombre que en un baile de máscaras corteja durante toda la noche a una bella enmascarada, con la ilusión de hacer una conquista; hasta que ella, al final, se descubre y se da a conocer como su mujer.

§ 9. *Doctrina kantiana de la conciencia moral*

Es evidente que la presunta Razón práctica, con su imperativo categórico, está emparentada muy de cerca con la *conciencia moral,* si bien se diferencia esencialmente de ésta, *en primer lugar*, en que el imperativo categórico, al ordenar, habla necesariamente *antes* del hecho, pero la conciencia moral sólo después. *Antes* del hecho puede, a lo sumo, hablar *indirectamente*, a saber, por medio de la reflexión que le trae a la memoria casos anteriores en los que hechos parecidos han experimentado después la desaprobación de la conciencia moral. Aquí

me parece que se basa incluso la etimología de la palabra *conciencia moral* [*Gewissen*], en tanto que sólo lo ya ocurrido *es cierto* [*gewiß*]. En efecto, en todos los hombres, también en los mejores, se alzan afectos excitados por motivos externos, o pensamientos y deseos impuros, viles y malvados surgidos de una desavenencia interna: pero él no es moralmente responsable de ellos y no pueden gravar su conciencia moral. Pues sólo muestran lo que sería capaz de hacer *el hombre en general* pero no *él*, que los piensa. Porque en él se contraponen a aquéllos otros motivos que se presentan en la conciencia, sólo que no instantáneamente ni al mismo tiempo que ellos; de modo que no pueden convertirse nunca en hechos, por lo
[170] que se asemejan a la minoría derrotada / de una asamblea decisoria. Sólo en los *hechos* llega cada uno a conocerse empíricamente tanto a sí mismo como a los demás, y sólo *ellos* gravan la *conciencia moral.* Pues únicamente ellos no son problemáticos como los pensamientos sino que, por contra, son *ciertos* [*gewiß*], están ahí invariablemente, no son simplemente pensados, sino *sabidos* [*gewußt*]. Eso mismo ocurre con la palabra latina *conscientia*; es el *«conscire sibi, pallescere culpa»* [54] de Horacio. Lo mismo pasa con συνείδησις. Es el *saber* del hombre acerca de aquello que ha hecho. En segundo lugar, la conciencia moral toma siempre su materia de la experiencia, cosa que no puede hacer el presunto imperativo categórico, porque es puramente *a priori*. Entretanto, podemos suponer que la doctrina de *Kant* sobre la conciencia moral reflejará luz sobre aquel nuevo concepto introducido por él. La principal exposición de la misma se encuentra en los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, § 13; en la crítica de la misma que sigue ahora *supongo como presentes* esas pocas páginas.

Esta exposición kantiana de la conciencia moral produce una impresión sumamente imponente ante la cual uno se quedaría con un miedo lleno de respeto, y tanto menos se atrevería a objetar algo en contra, cuanto que tendría que temer ver mezclado su discurso teórico con uno práctico y pasar por carente de conciencia moral si negase la corrección de la exposición kantiana. A mí eso no me puede equivocar; porque

---

[54] [*«Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa»:* «Tener la conciencia tranquila, no palidecer por ninguna culpa», Horacio, *Epist.*, I, 1, 61].

aquí se trata de la teoría y no de la praxis, y no se ponen las miras en prédicas morales, sino en un riguroso examen de los fundamentos últimos de la ética.

Ante todo, *Kant* se sirve continuamente de *expresiones latinas, jurídicas*, que, sin embargo, parecen poco apropiadas para reproducir las emociones más secretas del corazón humano. Pero ese lenguaje, así como la exposición jurídica, se conservan desde el comienzo hasta el fin: parecen, pues, esenciales y propios del tema. Allá, en el interior del ánimo, se nos presenta un tribunal completo con proceso, juez, fiscal, defensor y sentencia. Si el proceso interno fuese realmente tal y como *Kant* lo presenta, habría que asombrarse de que algún hombre pudiera ser, no quiero decir tan *malo*, sino tan *tonto*, como para obrar en contra de la conciencia moral. / Pues una tal institu- [171]
ción sobrenatural de tipo totalmente peculiar en nuestra autoconciencia, tal juicio de Vehm disfrazado en la íntima oscuridad de nuestro interior, tendría que infundir un horror y una deisidemonia que le harían desistir verdaderamente de obtener ventajas breves y fugaces en contra de la prohibición y bajo las amenazas de temibles poderes sobrenaturales que se anunciasen tan clara y tan cercanamente. Pero en la realidad vemos que, por el contrario, la eficacia de la conciencia moral es en general tan débil, que todos los pueblos se han cuidado de ayudarle mediante la religión positiva o de sustituirla totalmente por ella. Y si la conciencia moral fuera de semejante índole, tampoco se le habría podido ocurrir nunca a la Real Sociedad la presente pregunta de concurso.

Sin embargo, en una consideración más cercana de la exposición kantiana, encontramos que su imponente efecto se consigue principalmente mediante el hecho de que *Kant* añade al autoenjuiciamiento moral, como propia y esencial, una forma que no lo es de ninguna manera, sino que simplemente puede acomodarse a él igual que a cualquier otra reflexión totalmente ajena a la verdaderamente moral y referida a aquello que hemos hecho y que podríamos haber hecho de otro modo. Pues la misma forma de la acusación, la defensa y la sentencia la adoptará ocasionalmente, no sólo la conciencia moral manifiestamente inauténtica, artificial y basada en meras supersticiones, por ejemplo, cuando un hindú se reprocha el haber dado ocasión al asesinato de una vaca, o el judío recuerda haber fumado una pipa en casa el sábado; sino que incluso aquel autoexamen que no parte de ningún punto de vista ético, que incluso es de tipo más inmoral que moral, se presentará a menudo, del mismo modo, en tal forma. Así, por ejemplo, si yo, de forma bondadosa pero irreflexiva, he respondido por un amigo y por la noche me doy cuenta de qué pesada responsabilidad he tomado sobre mí y qué fácilmente puede ocurrir que por ello encuentre los grandes perjuicios que la antigua voz de la sabiduría «ἐγγύα, πάρα δ'ἄτα!» [55] me profetiza: también en ese caso irrumpe en mi interior el acusador y, frente a él, el abogado que intenta paliar mi precipitado aval con la presión de las circunstancias y de la amabilidad, lo ino-
[172] fensivo del asunto y hasta el elo/gio de mi bondad; y, al final, también aparece el juez que inexorablemente dicta la sentencia: «¡Una tontería!», bajo la que me desplomo.

E igual que con la forma judicial predilecta de *Kant*, ocurre también con la mayor parte de sus restantes descripciones. Por ejemplo, lo que él, nada más empezar el parágrafo, afirma de la conciencia moral como peculiar a ella, vale también para todos los escrúpulos de tipo totalmente distinto: puede aplicarse literalmente a la secreta conciencia que tiene un rentista de que sus gastos sobrepasan ampliamente las rentas, de que el capital se está gastando y tiene que fundirse poco a poco: «Le persigue como su sombra cuando intenta escapar: puede, ciertamente, narcotizarse con diversiones y distracciones o dormirse, pero no evitar volver en sí de vez en cuando o despertar, y entonces vuelve a oír su terrible voz» [56], etc. Después de que ha descrito aquella forma judicial como esencial al asunto y, por tanto, la ha mantenido de comienzo a fin, la utiliza para el siguiente sofisma sutilmente construido. Dice: «Pero el que el *acusado* por su conciencia moral sea representado como *una y la misma persona* que el *juez*, es una forma disparatada de representación de un tribunal: pues ahí el fiscal siempre perdería» [57]; esto lo explica además con una nota muy retor-

[55] [«¡Asume una garantía, ahí está la desgracia!». Inscripción délfica. Véase Platón, *Cármides*, 165 *A*].
[56] [Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, I, pp. 438, 17-21, Akademie Textausgabe].
[57] [*Loc. cit.*, 29-33].

cida y confusa. De ahí deduce que, para no caer en contradicción, tenemos que pensar aquel juez interior (en aquel drama judicial de la conciencia moral) como distinto de nosotros, como *un otro*, y a éste como alguien que conoce el corazón, omnisciente, que obliga a todos y que, en tanto que poder ejecutivo, es omnipotente; de modo que ahora, por un camino totalmente llano, conduce a su lector desde la conciencia moral a la deisidemonia como consecuencia necesaria de aquélla, confiando secretamente en que aquél le seguirá hasta allí tanto más dócil cuanto que su temprana educación le hizo familiares tales conceptos y hasta los convirtió en una segunda naturaleza. Por eso *Kant* encuentra aquí un juego fácil; pero él debería haberlo despreciado y haber pensado, no sólo en *predicar* la honestidad sino también en *ejercitarla*. Yo niego sencillamente el principio citado antes, en el que se basan todas aquellas consecuencias; incluso lo considero / como una tergiversación. *No es verdad* [173] que el acusador tenga que perder siempre que el acusado y el juez sean *una* misma persona; no, al menos, en el tribunal *interno*: pues, en mi anterior ejemplo de la garantía, ¿ha perdido el acusador? ¿O, a fin de no caer en contradicción, tendría uno que proceder aquí a semejante prosopopeya e imaginarse necesariamente a sí mismo como objetivamente *otro* que aquel cuya sentencia hubiera sido aquel atronador «Una tontería»? ¿Algo así como Mercurio en persona? ¿O tendría que imaginarse como una personificación de la μῆτις [58] recomendada por Homero (*Il.*, 23, 313 seq.), y emprender aquí también el camino de la deisidemonia, si bien de la pagana?

El que *Kant* se guarde en su exposición de atribuir validez objetiva alguna a su teología moral, insinuada aquí brevemente pero en lo esencial, y la presente sólo como forma subjetivamente necesaria, no le absuelve de la arbitrariedad con la que la construye, aunque sea sólo como subjetivamente necesaria; pues eso se realiza mediante supuestos totalmente infundados.

Hasta aquí es, pues, seguro, que es totalmente inesencial a la conciencia moral, y de ninguna manera propia de ella, toda la forma jurídico-dramática en la que *Kant* presenta la conciencia moral, y que conserva continuamente hasta el final como una con la cosa misma para, en último término, extraer de ahí conclusiones. Antes bien, se trata de una forma mucho más general, que la reflexión de cualquier asunto práctico asume fácilmente, y que nace principalmente del conflicto que la mayoría de las veces se produce entre motivos contrapuestos cuyo peso examina sucesivamente la Razón reflexiva; con lo que da lo mismo si esos motivos son de tipo moral o egoísta y si se trata de una deliberación de lo que aún se ha de hacer o de una reflexión de lo ya realizado. Pero si despojamos la exposición de *Kant* de aquella forma dramático-jurídica que se le ha dado simplemente a discreción, entonces desaparece también el nimbo que la rodea junto con el imponente efecto de la misma; y sólo queda el hecho de que, en la reflexión sobre nuestras acciones, a veces nos asalta una insatisfacción con nosotros mismos de tipo especial, que tiene la particularidad de
[174] no referirse al resultado sino a la acción misma y de no / basarse, como todas las demás en las que lamentamos la imprudencia de nuestro obrar, en razones *egoístas*; pues aquí nosotros estamos precisamente insatisfechos de que hemos obrado *demasiado* egoístamente, hemos considerado *demasiado* nuestro propio bienestar y *demasiado* poco el de los demás, o incluso hemos convertido en nuestro fin el *dolor* [*Wehe*] de los demás por sí mismo, sin provecho propio. Que nosotros estamos insatisfechos con nosotros mismos por ello y nos podemos afligir del sufrimiento que no hemos *padecido* sino *causado*: éste es el hecho desnudo, y no lo negará nadie. Seguiremos investigando su conexión con la única base probada de la ética. Pero *Kant*, como un prudente administrador, ha intentado sacar todo el provecho posible del hecho originario, adornándolo y agrandándolo, a fin de contar de antemano con una base bien amplia para su moral y su teología moral.

§ 10. *Doctrina kantiana del carácter inteligible y empírico. Teoría de la libertad*

Después de que, en servicio a la verdad, he efectuado sobre la ética kantiana ataques que, a diferencia de los realizados hasta ahora, no afectan sólo a la superficie sino que la socavan hasta su fundamento más profundo, me parece que la justicia exige que no me separe de ella sin haber traído a la memoria el

[58] [«Prudencia»].

mayor y más brillante mérito de *Kant* en la ética. Consiste en la doctrina de la coexistencia de la libertad con la necesidad, que expone por primera vez en la *Crítica de la Razón pura* (pp. 533-554 de la primera edición y pp. 561-582 de la quinta), si bien ofrece una exposición más clara en la *Crítica de la Razón práctica* (cuarta edición, pp. 169-179; R., pp. 224-231).

Primero *Hobbes*, luego *Spinoza*, después *Hume* y también *Holbach* en el *Syst. d. la nat.*, y por fin, más detallada y profundamente que ninguno, *Priestley*, habían demostrado con tal claridad y dejado tan fuera de duda la perfecta y estricta necesidad de los actos de voluntad al sobrevenir los motivos, que se la puede incluir entre las verdades perfectamente demostradas: de ahí que sólo la ignorancia / y la brutalidad pudieran con- [175] tinuar hablando de una libertad en las acciones individuales del hombre, de un *libero arbitrio indifferentiae*. A resultas de las incontrovertibles razones de esos predecesores, también *Kant* tomó la perfecta necesidad de los actos de voluntad como cosa hecha sobre la que no podía ya prevalecer ninguna duda; así lo demuestran todos los pasajes en los que habla de la libertad desde un punto de vista meramente *teórico*. Pero aquí sigue siendo verdad que nuestras acciones están acompañadas de una conciencia de espontaneidad y originariedad, en virtud de la cual las conocemos como obra nuestra y cada uno, con certeza infalible, se siente el verdadero autor de sus actos y moralmente *responsable* de ellos. Pero ahí la *responsabilidad* presupone de alguna manera una posibilidad de haber actuado de otra forma, y, por tanto, la libertad; así, en la conciencia de la responsabilidad se encuentra mediatamente también la de la libertad. La clave hallada finalmente para resolver esa contradicción que surgía de la cuestión misma resultó ser la ingeniosa distinción de *Kant* entre fenómeno y cosa en sí, que es el núcleo más íntimo de toda su filosofía y su principal mérito.

El individuo, que con su carácter invariable e innato está estrictamente determinado en todas sus manifestaciones por la ley de causalidad —que aquí, al estar mediada por el intelecto, se llama motivación—, es solamente el *fenómeno*. Lo que se encuentra en el fondo de éste es *cosa en sí*, situada fuera del espacio y el tiempo, libre de toda sucesión y pluralidad de los actos, una e invariable. Su índole *en sí* es el *carácter inteligible* que, presente en la misma medida en todos los actos del individuo e impreso en todos ellos como el sello en mil lacres, determina el *carácter empírico* de ese fenómeno que se presenta en el tiempo y en la sucesión de los actos y que, por tanto, tiene que mostrar la constancia de una ley natural en todas sus manifestaciones, que son suscitadas por los motivos; por eso, todos sus actos tienen lugar de forma estrictamente necesaria. De este modo también, aquella inmutabilidad, aquella inflexible persistencia del carácter empírico de todo hombre que las cabezas pensantes habían percibido desde siempre (mientras [176] que los demás pensaban / que el carácter de un hombre se podía transformar mediante representaciones racionales y exhortaciones morales), fue remitida a un fundamento racional y, con ello, consolidada también para la filosofía; y ésta fue así armonizada con la experiencia; de modo que ya no se avergonzó más de la sabiduría popular que había expresado desde hacía tiempo aquella verdad en el refrán español: «Lo que entra con el capillo, sale con la mortaja», o: «Lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama» [59].

Considero esta doctrina *kantiana* de la coexistencia de la libertad y la necesidad como el mayor de todos los logros del ingenio humano. Ella y la Estética Trascendental son los dos grandes diamantes en la corona de la gloria kantiana, que nunca se perderá. Es sabido que, en su *Tratado sobre la libertad*, *Schelling* ha ofrecido una paráfrasis de aquella doctrina de *Kant* más comprensible para muchos por su colorido vivaz y su exposición intuitiva, y que yo alabaría si *Schelling* hubiera tenido la honradez de decir que él expone ahí la sabiduría de *Kant* y no la suya propia, cosa que piensa aún hoy una parte del público filosófico.

Pero esa doctrina kantiana y, en general, la esencia de la libertad, pueden hacerse también más comprensibles conectándolas con una verdad general; considero como expresión más terminante de ésta, un principio formulado muy a menudo por los escolásticos: *«operari sequitur esse»*; es decir, todas las cosas en el mundo actúan según como son, según su índole, en la que, por lo tanto, están contenidas ya *potentia* todas sus manifestaciones, aunque *actu* se producen cuando las suscitan causas externas; con lo que entonces se manifiesta aquella ín-

[59] En español en el original [*N. de la T.*].

dole misma. Éste es el *carácter empírico*; en cambio, su último fundamento interno y no accesible a la experiencia es el *carácter inteligible*, es decir, la esencia *en sí* de esa cosa. Aquí el hombre no constituye ninguna excepción con respecto al resto de la naturaleza: también él tiene su índole constante, su carácter invariable que, sin embargo, es totalmente individual y diferente en cada uno. Éste es justamente *empírico* para nuestra comprensión pero, precisamente por eso, sólo / *fenómeno*: lo [177] que, en cambio, pueda ser según su esencia en sí misma, se llama el *carácter inteligible*. La totalidad de sus acciones, determinadas en su índole externa por los motivos, no pueden nunca resultar de otra manera más que de acuerdo con ese invariable carácter individual: tal y como uno es, así tiene que obrar. Por eso a cada individuo dado, en cada caso individual dado, sólo le es posible *una* acción: «*operari sequitur esse*». La libertad no pertenece al carácter empírico sino sólo al inteligible. El *operari* de un hombre dado está determinado necesariamente, desde fuera por los motivos, desde dentro por su carácter: de ahí que todo lo que hace se produzca necesariamente. Pero en su *esse*, ahí se encuentra la libertad. Él habría podido *ser* otro: y en aquello que *es* radica la culpa y el mérito. Pues todo lo que él hace resulta de ahí por sí mismo, como un mero corolario. A través de la teoría de *Kant* se nos rescata del error fundamental que colocaba la necesidad en el *esse* y la libertad en el *operari*, y se nos conduce al conocimiento de que la cosa es exactamente al revés. Por eso, aunque la responsabilidad moral del hombre se refiere primaria y ostensiblemente a aquello que hace, en el fondo atañe a aquello que *es*; porque, supuesto esto, al presentarse los motivos su obrar no podía resultar diferente de como ha resultado. Pero, por muy estricta que sea la necesidad con la que en un carácter dado los hechos son originados por los motivos, sin embargo a nadie se le ocurrirá jamás, ni siquiera al que está convencido de ello, pretender disculparse por esa vía y echar la culpa a los motivos: pues él sabe claramente que aquí, según el tema y las ocasiones, o sea, *objective*, sería muy bien posible, y hasta se habría producido, una acción totalmente diferente, incluso una totalmente opuesta, *con tal de que él hubiera sido otro*. Pero de que él, según se infiere de la acción, sea tal y no otro: de eso es de lo que se siente responsable: aquí, en el *esse*, se encuentra el lugar en el que hiere el aguijón de la conciencia moral. Pues la conciencia moral es precisamente el conocimiento del propio yo que surge de la propia conducta y se hace cada vez más íntimo. Por eso la conciencia moral culpa en
[178] realidad al *esse*, aunque con ocasión / del *operari*. Dado que sólo a través de la *responsabilidad* somos conscientes de la *libertad*, allá donde aquélla se encuentra tiene que encontrarse también ésta: o sea, en el *esse*. El *operari* recae en la necesidad. Pero nosotros llegamos a conocernos a nosotros mismos, como a los demás, sólo *empíricamente*, y no tenemos ningún conocimiento *a priori* de nuestro carácter. Más bien, originariamente abrigamos una opinión muy alta de éste, ya que el «*quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium*» [60], también vale para el *foro* interno.

NOTA

El que sea capaz de reconocer un pensamiento, aun en sus diversos revestimientos, comprenderá conmigo que aquella doctrina kantiana del carácter inteligible y empírico es la elevación a la claridad abstracta de un conocimiento que ya tuvo Platón quien, sin embargo, dado que no había conocido la idealidad del tiempo, sólo la pudo exponer en forma temporal, por tanto meramente mítica y en relación con la metempsicosis. Pero ese conocimiento de la identidad de ambas doctrinas se esclarece mucho mediante la explicación y exposición del mito platónico que Porfirio ofreció con tal claridad y precisión, que la coincidencia con la abstracta doctrina kantiana resalta inequívocamente. Esa explicación, en la que Porfirio comenta exacta y especialmente el mito en cuestión, ofrecido por Platón en la segunda mitad del libro décimo de la *República*, nos la ha transmitido *in extenso* Stobeo, a partir de un escrito ya inexistente de Porfirio, en el segundo libro de sus *Églogas*, cap. 8, §§ 37-40; pasaje éste que, por tanto, merece muy bien ser leído. Como prueba, presento el breve § 39 para que el lector interesado se anime a tomar a Stobeo en sus

[60] [«A cada uno se le supone bueno, mientras no se demuestre lo contrario»].

propias manos. Entonces sabrá que aquel mito platónico puede ser considerado una alegoría del conocimiento grande y profundo que Kant ha presentado en su pureza abstracta como doctrina del carácter inteligible y empírico, y que, por consiguiente, en lo esencial éste había sido alcanzado ya por Platón hace milenios e incluso se remonta mucho más atrás, ya que Porfirio es de la opinión de que Platón / la tomó de los egip- [179] cios. Pero ese conocimiento ya se encuentra en la doctrina de la metempsicosis del brahamanismo, de la que muy probablemente procede la sabiduría de los sacerdotes egipcios. El mencionado § 39 reza:

Τὸ γὰρ ὅλον βούλημα τοιοῦτ' ἔοικεν εἶναι τὸ τοῦ Πλάτωνος· ἔχειν μὲν τὸ αὐτεξούσιον τὰς ψυχάς, πρὶν εἰς σώματα καὶ βίους διαφόρους ἐμπεσεῖν, εἰς τὸ ἢ τοῦτον τὸν βίον ἑλέσθαι, ἢ ἄλλον, ὃν, μετὰ ποιᾶς ζωῆς καὶ σώματος οἰκείου τῇ ζωῇ, ἐκτελέσειν μέλλει· (καὶ γὰρ λέοντος βίον ἐπ' αὐτῇ εἶναι ἑλέσθαι, καὶ ἀνδρός). Κἀκεῖνο μέντοι τὸ αὐτεξούσιον, ἅμα τῇ πρός τινα τῶν τοιούτων βίων πτώσει, ἐμπεπόδισται. Κατελθοῦσαι γὰρ εἰς τὰ σώματα, καὶ ἀντὶ ψυχῶν ἀπολύτων γεγονυῖαι ψυχαὶ ζώων, τὸ αὐτεξούσιον φέρουσιν οἰκεῖον τῇ τοῦ ζώου κατασκευῇ, καὶ ἐφ' ὧν μὲν εἶναι πολύνουν καὶ πολυκίνητον, ὡς ἐπ' ἀνθρώπου, ἐφ' ὧν δὲ ὀλιγοκίνητον καὶ μονότροπον, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων σχεδὸν πάντων ζώων. Ἠρτῆσθαι δὲ τὸ αὐτεξούσιον τοῦτο ἀπὸ τῆς κατασκευῆς, κινούμενον μὲν ἐξ αὐτοῦ, φερόμενον δὲ κατὰ τὰς ἐκ τῆς κατασκευῆς γιγνομένας προθυμίας. *(«Omnino enim Platonis sententia haec videtur esse: habere quidem animas, priusquam in corpora vitaeque certa genera incidant, vel ejus vel alterius vitae eligendae potestatem, quam in corpore, vitae conveniente, degant (nam et leonis vitam et hominis ipsis licere eligere); simul vero, cum vita aliqua adepta, libertatem illam tolli. Cum vero in corpora descenderint, et ex liberis animabus factae sint animalium animae, libertatem, animalis organismo convenientem, nanciscuntur; esse autem eam alibi valde intelligentem et mobilem, ut in homine; alibi vero simplicem et parum mobilem, ut fere in omnibus ceteris animalibus. Pendere autem hanc libertatem sic ab animalis organismo, ut per se quidem moveatur, juxta illius autem appetitiones feratur)* [61].

[61] [«Pues todo el pensamiento de Platón parece ser éste: que las almas, antes de caer en los cuerpos y en determinadas formas de vida, tienen la libertad de elegir ésta u otra vida, que han de llevar a término a través de la correspondiente forma de vida y del cuerpo adecuado a ella (pues les está permitido elegir tanto la vida del león

§ 11. *La ética de* Fichte *como espejo de aumento de los defectos de la kantiana*

Así como en Anatomía y Zoología algunas cosas no resultan tan evidentes a los alumnos en los preparados y productos [180] naturales / como en los grabados de cobre que las presentan con alguna exageración, del mismo modo, a aquel a quien después de la crítica ofrecida en los parágrafos anteriores no le pareciese aún totalmente evidente la nihilidad de la fundamentación kantiana de la ética, puedo recomendarle el *Sistema de la doctrina moral* de *Fichte* como medio para la aclaración de ese conocimiento.

Al igual que en las antiguas marionetas alemanas junto al emperador o al héroe correspondiente estaba siempre ~~colocado~~ el Juan Salchicha [62], que repetía a *su* manera y con exageración todo lo que el héroe hubiera dicho o hecho, del mismo modo, tras el gran *Kant* se encuentra el autor de la *Doctrina de la ciencia* [*Wissenschaftslehre*] o, mejor, del vacío de ciencia [*Wissenschaftsleere*]. Su plan, totalmente apropiado y digno de aprobación de cara al público filosófico alemán, y consistente en causar sensación mediante una mistificación filosófica para, a resultas de ella, fundamentar su bienestar y el de los suyos, lo realizó este hombre exquisitamente al *sobrepujar* a *Kant* en todas las piezas, presentarse como su superlativo vivo y realizar una verdadera caricatura de la filosofía kantiana mediante el aumento de las partes llamativas; eso mismo hizo también en la ética. En su *Sistema de la doctrina moral* encontramos el imperativo categórico elevado a un imperativo despótico: la obligación absoluta, la Razón legisladora y el mandato debido se han desarrollado hasta un *fatum moral*, una necesidad in-

como la del hombre); pero aquella libertad se suprime en cuanto caen en ciertas vidas. Una vez que hayan descendido a los cuerpos y de almas libres se hayan convertido en almas de animales, alcanzan la libertad adecuada a la disposición orgánica del animal; ésta es aquí sumamente inteligente y móvil, como en el hombre; pero allá simple y poco móvil, como en casi todos los demás animales. Pero esa libertad depende de la disposición orgánica del animal, es movida por ésta pero es arrastrada por las apeticiones resultantes de ella». Stobeo, *Ecl.*, II, c. 8, § 39, ed. Meineke, II, 7, § 41].

[62] *Hanswurst*: bufón o figura cómica [*N. de la T.*].

sondable de que el género humano obre estrictamente de acuerdo con ciertas máximas (pp. 308-309); lo cual, a juzgar por las instituciones morales, tiene que ser muy importante, aunque uno nunca se entera verdaderamente de *qué* es sino que sólo ve que, así como en las abejas habita el instinto de construir conjuntamente celdillas y una colmena, del mismo modo en el hombre debe encontrarse presuntamente un impulso de representar conjuntamente una gran comedia universal estrictamente moral, en la que nosotros seríamos las simples marionetas y nada más; si bien con la significativa diferencia de que la colmena se construye realmente; en cambio, en lugar de la comedia moral universal se representa de hecho una sumamente inmoral. Así, vemos aquí la forma imperativa de la ética kantiana, la ley moral y la obligación absoluta, continuadas hasta convertirse en un *sistema / del fatalismo moral* cuya ex- [181]
posición a veces llega a lo cómico [63].

Si en la ética de *Kant* se puede notar una cierta pedantería moral, en *Fichte* la más ridícula pedantería moral da abundante materia para la sátira. Léase, por ejemplo, en las pp. 407-409, la decisión del famoso ejemplo casuístico en el que, de dos vidas humanas, una tiene que perderse. Igualmente, encontramos todos los defectos de *Kant* elevados al superlativo: por ejemplo, en la p. 199: «Obrar de acuerdo con el impulso de la simpatía, de la compasión, de la *caridad*, no es en absoluto moral sino, en esa medida, contra la moral» ! P. 402: «El móvil para ser servicial [*Dienstfertigkeit*] no tiene que ser nunca una bondad de corazón irreflexiva sino el fin, claramente pensado, de fomentar la causalidad de la Razón tanto como sea
[182] posible». Pero entre aquellas / pedanterías asoma visiblemente la verdadera rudeza filosófica de *Fichte* —como es de esperar en un hombre a quien la enseñanza no le ha dejado nunca tiempo para aprender—, al establecer seriamente el *liberum arbitrium indifferentiae* y asegurarlo con las razones más vulgares (pp. 160, 173, 205, 208, 237, 259, 261). El que no esté todavía perfectamente convencido de que el motivo, aun actuando a través del medio del conocimiento, es una causa como todas las demás que, por consiguiente, lleva consigo la misma necesidad del resultado que cualquier otra; y de que, por ello, todas las acciones humanas se efectúan de forma estrictamente necesaria: ése es todavía filosóficamente rudo y no está instruido en los elementos del conocimiento filosófico. La comprensión de la estricta necesidad de las acciones humanas es la línea divisoria que separa a las cabezas filosóficas de las demás: y, llegado a ésta, *Fichte* mostró claramente que él pertenecía a las demás. El hecho de que después, siguiendo la huella de *Kant* (p. 303), dijera cosas que están en contradicción directa con los pasajes anteriores sólo demuestra, como tantas otras contradicciones de sus escritos, que él, como quien no se tomó nunca en serio la búsqueda de la verdad, no tuvo ninguna firme convicción fundamental; pues tampoco era en absoluto necesaria para sus fines. Nada es más ridículo que el hecho de que se haya dado a este hombre la fama de la más estricta consecuencia, admitiendo como tal su tono pedante y ampliamente demostrativo de cosas triviales.

El desarrollo más perfecto de aquel *Sistema del fatalismo moral* de *Fichte*, se encuentra en su último escrito: *La doctrina de la ciencia expuesta en sus rasgos generales*, Berlín, 1810, que tiene la ventaja de tener sólo 46 páginas en 12.° de grosor y, sin embargo, contener toda su filosofía *in nuce*; por lo que se lo puede recomendar a todos aquellos que consideran su tiempo demasiado valioso como para que pudiera desperdiciarse

[63] Como confirmación de lo dicho, quisiera aquí que se me diese lugar sólo para unos pocos pasajes. P. 196: «El impulso moral es absoluto», exige «por antonomasia, sin ningún fin fuera de sí mismo». P. 232: «De acuerdo con la ley moral, el ser temporal empírico debe convertirse en una réplica exacta del Yo originario». P. 308: «El hombre, en su totalidad, es vehículo de la ley moral». P. 342: «Yo soy sólo instrumento, mera herramienta de la ley moral, por antonomasia no fin». P. 343: «Cada uno es fin en cuanto medio para realizar la Razón: éste es el fin último de su existencia: sólo para eso existe y si eso no hubiera de realizarse, entonces no necesita ser en absoluto». P. 347: «¡Yo soy herramienta de la ley moral en el mundo sensible!». P. 360: «Es prescripción de la ley moral alimentar el cuerpo y fomentar su salud: se entiende que esto no puede ocurrir en ningún otro sentido y con ningún otro fin, más que para ser una *herramienta eficiente* para el fomento del *fin de la Razón*» (*cf.* p. 371). P. 376: «Todo cuerpo humano es instrumento para el fomento del fin de la Razón: por eso tiene que ser fin para mí la mayor aptitud posible de aquel instrumento: por tanto, tengo que cuidar a todos». ¡Ésta es su deducción de la caridad! P. 377: «Yo puedo y me está permitido cuidar de mí mismo, sólo porque y en la medida en que soy *un instrumento de la ley moral*». P. 388: «Defender a un perseguido con riesgo de la propia vida es una obligación *[Schuldigkeit]* absoluta: en cuanto la vida humana está en peligro, no tenéis ya derecho a pensar en la seguridad de la vuestra propia». P. 420: «En el dominio de la ley moral no existe ninguna consideración de mi prójimo, más que la de que él es un *instrumento* de la Razón».

con las grandes producciones de este hombre, redactadas con amplitud y aburrimiento christianwolffianos, y que en realidad tienen la vista puesta en el engaño y no en la instrucción del lector. En ese pequeño escrito se dice, pues, en la p. 32: «La intuición de un mundo sensible existía sólo para que en ese mundo / se hiciera visible el Yo como *absoluto sujeto de obligación* [*absolut sollendes*]». En la p. 33 se habla incluso de «la *obligación* de la visibilidad de la *obligación*» y, en la p. 36, de «una *obligación* del ver que *estoy obligado* [*soll*]». Así pues, a esto ha conducido inmediatamente después de *Kant*, como *exemplar vitiis imitabile*, la *forma imperativa* de la ética de *Kant* con la *obligación* indemostrada que ella se concedió como un cómodo ποῦ στῶ [64]. [183]

Además, todo lo dicho aquí no invalida el mérito de *Fichte*, que consiste en haber oscurecido y hasta desplazado, dentro de la nación en la que apareció, la filosofía de *Kant*, esa pieza maestra tardía del ingenio humano; y ello, mediante superlativos fanfarrones, mediante las extravagancias y el sinsentido de sus *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia*, presentado tras la máscara del ingenio; y, de este modo, ha mostrado incontestablemente al mundo cuál es la competencia del público filosófico alemán; porque él hace jugar a ese público el papel de un niño a quien se le quita de la mano una valiosa joya, entregándole a cambio un juguete de Nuremberg. Su fama, así obtenida, continúa viviendo todavía hoy a crédito; y todavía hoy *Fichte* es nombrado siempre junto a *Kant* como otro que tal (Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος! *—i.e. Hercules et simia!*) [65], e incluso a menudo colocado por encima de él [66]. Por eso también, su ejemplo ha generado aquellos sucesores en el arte de la mistificación filosófica del público alemán, animados por el mismo espíritu y coronados con el mismo éxito, a los

[64] «Punto de apoyo». «Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo», expresión de Arquímedes, según *Pappus* VIII, p. 1060, ed. Hultsch [*N. de la T.*].

[65] [«Hércules y los monos»].

[66] Corroboro esto con un pasaje de la más reciente literatura filosófica. El señor *Feuerbach*, un hegeliano *(c'est tout dire)*, declara lo siguiente en la p. 80 de su libro *P. Bayle, Una contribución a la Historia de la Filosofía*, 1838: «Pero aun más sublimes que las de Kant son las ideas de Fichte, que él expresó en su doctrina moral y, de forma dispersa, en sus restantes escritos. El cristianismo no tiene nada de sublime que pudiera colocarse al lado de las ideas de *Fichte*».

que todos conocen y de los que no es éste el lugar de hablar detenidamente; aunque sus respectivas opiniones siguen siendo expuestas largo y tendido, y seriamente discutidas por los profesores de filosofía; como si uno se las viese realmente con [184] filósofos. A Fichte hay que / agradecer, pues, el que existan luminosas actas para ser revisadas algún día por el tribunal de la posteridad, ese tribunal de casación de los juicios de los contemporáneos, que casi en todas las épocas ha tenido que ser para el mérito auténtico lo que el Juicio Final para los santos.

[185] III. FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA

§ 12. *Requisitos*

Así pues, también la fundamentación de la ética de *Kant*, considerada desde hace sesenta años como un sólido fundamento de la misma, se hunde ante nuestros ojos en el profundo y quizá irrellenable abismo de los errores filosóficos, al mostrarse como una suposición insostenible y como un simple disfraz de la moral teológica. Como dije, puedo dar por sabido que los anteriores intentos de fundamentar la ética son todavía menos satisfactorios. En su mayor parte son afirmaciones indemostradas y tomadas del aire y, al mismo tiempo, como la propia fundamentación de *Kant*, sutilezas artificiales que exigen las distinciones más finas y se basan en los más abstractos conceptos, en combinaciones difíciles, reglas heurísticas y principios que se balancean en la punta de un alfiler, así como en máximas de zancos desde cuya altura no se puede ya divisar la vida real y su barullo. Por eso están perfectamente indicadas para resonar en los auditorios y ofrecer un ejercicio de agudeza: pero una cosa así no puede ser lo que suscite la llamada al obrar justo y bueno [*Rechttun und Wohltun*] que existe en cada hombre, ni puede mantener en equilibrio los fuertes im- [186] pulsos a la injusticia y la dureza, ni tampoco / servir de base a los reproches de la conciencia moral; querer retrotraer éstos a la violación de tales máximas sutiles sólo puede servir para hacerlos ridículos. Así, las combinaciones conceptuales artificiales de todo tipo no pueden nunca, si nos tomamos la cues-

ción en serio, contener el verdadero impulso a la justicia y la caridad. Más bien, éste tiene que ser algo que requiera poca reflexión y aún menos abstracción y combinación, y que, independientemente de la formación intelectual, hable a todos incluido el hombre más rudo, se base meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente a partir de la realidad de las cosas. Mientras la ética no pueda mostrar un fundamento de esa clase, podrá disputar y desfilar en los auditorios: la vida real se burlará de ella. Por eso, tengo que dar a los éticos el paradójico consejo de volver primero un poco la cabeza a la vida humana.

§ 13. *Opinión escéptica*

¿O quizás, en vista de los intentos de encontrar un fundamento seguro para la moral realizados en vano desde hace más de dos mil años, resultaría que no hay ninguna moral natural e independiente de la apreciación humana, sino que aquélla es de parte a parte un artefacto, un medio que ha sido inventado para una mejor domesticación del egoísta y malvado género humano y que, por consiguiente, se derrumbaría sin el apoyo de las religiones positivas porque no tendría ninguna acreditación interna y ningún fundamento natural? La Justicia y la policía no pueden siempre ser suficientes: hay delitos cuyo descubrimiento es demasiado difícil, e incluso algunos cuyo castigo es incierto; ahí, pues, la protección pública nos abandona. Además, la ley civil puede, a lo sumo, forzar a la justicia pero no a la caridad ni al buen obrar, porque en este punto todos querrían ser la parte pasiva pero ninguno la activa. Esto ha ocasionado la hipótesis de que la moral se basa sólo en la religión y de que ambas tienen como fin ser el complemento a la necesaria insuficiencia de la institución estatal y la legislación. Por tanto, no puede haber una moral natural, es decir, / [187]
fundamentada sólo en la naturaleza de las cosas o del hombre: con lo que se explica que los filósofos se hayan esforzado inútilmente en buscar su fundamento. Esta opinión no carece de verosimilitud: ya la establecieron los pirrónicos «οὔτε ἀγαθόν τί ἐστί φύσει, οὔτε κακόν, ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται, κατὰ τὸν Τίμωνα» (*«neque est aliquod bonum natura, neque malum, "sed haec ex arbitrio hominum dijudicantur", secundum Timonem»*)[67]. Sext. Emp. *adv. Math.* XI, 140; y también en la época moderna destacados pensadores se han adherido a ella. Por eso merece un cuidadoso examen, aunque sería más cómodo eliminarla mediante una inquisitorial mirada de soslayo a la conciencia moral de aquéllos en los que pudo emerger un pensamiento tal.

Uno se encontraría en un error grande y pueril si creyese que todas las acciones justas y legales del hombre son de origen moral. Más bien, en la mayoría de los casos, entre la justicia que ejercitan los hombres y la auténtica honestidad del corazón existe una relación análoga a la que hay entre las manifestaciones de la cortesía y el auténtico amor al prójimo, que no supera el egoísmo en apariencia, como aquélla, sino verdaderamente. La rectitud de ánimo que se aparenta por todas partes y que quiere estar por encima de toda duda, junto con la suma indignación que se origina por la más leve insinuación de una sospecha a ese respecto y que está dispuesta a convertirse en la ira más ardiente: todo eso lo tomarán enseguida el inexperto y el ingenuo como dinero contante y sonante y como efecto de un delicado sentimiento o conciencia morales. Pero, en realidad, la rectitud general ejercitada en las relaciones humanas y afirmada como máxima inquebrantable se basa principalmente en dos necesidades externas: en primer lugar, en el orden legal mediante el cual el poder público protege los derechos de cada uno; y, en segundo lugar, en la conocida necesidad del buen nombre o del honor cívico para progresar en el mundo, necesidad en virtud de la cual los pasos de cada uno se encuentran bajo la vigilancia de la opinión pública que, implacablemente estricta, no perdona nunca ni siquiera un desliz
[188] aislado en ese terreno, sino que lo / hace cargar al culpable hasta la muerte como una mancha indeleble. En esto es realmente sabia: pues parte de la máxima *«operari sequitur esse»* y, por tanto, de la convicción de que el carácter es invariable y, por consiguiente, lo que uno ha hecho *una* vez lo hará indefectiblemente de nuevo bajo idénticas circunstancias. Así pues, estos dos guardianes son los que vigilan la rectitud pú-

[67] [«Según Timón, nada es bueno ni malo por naturaleza, "sino que esas cosas se deciden según el arbitrio de los hombres"»].

blica; y sin ellos, dicho sin rodeos, nos las veríamos mal, en especial en relación a la propiedad, ese punto central en la vida humana en torno al cual gira principalmente su obrar y su actividad. Pues los motivos de honradez puramente éticos, supuesto que existan, por lo común sólo pueden encontrar su aplicación a la propiedad civil después de un amplio rodeo. En concreto, sólo pueden referirse primaria e inmediatamente al derecho *natural*; pero al *positivo* sólo mediatamente, en la medida en que se fundamenta en aquél. El derecho natural no es inherente a ninguna otra propiedad más que a la adquirida por el propio esfuerzo, con cuyo ataque también se atacan y se roban las fuerzas del propietario empleadas en ella. La teoría de la ocupación previa la rechazo incondicionalmente, aunque no puedo entrar aquí a refutarla [68]. Desde luego, toda propiedad fundamentada en el derecho positivo, aunque sea con tantos intermediarios, debe basarse, en último término y como su fuente originaria, en el derecho de propiedad natural. ¡Pero qué lejos se encuentra en la mayoría de los casos nuestra propiedad civil de aquella fuente originaria del derecho de propiedad natural! Casi siempre tiene con éste una conexión muy difícil o en absoluto demostrable: nuestra propiedad es heredada, adquirida por matrimonio, ganada en la lotería o, de no ser así, no adquirida mediante el propio trabajo con el sudor de la frente, sino con astutos pensamientos y ocurrencias: por ejemplo, en operaciones especulativas, o incluso también con tontas ocurrencias a las que el *Deus Eventus* [69] ha premiado y glorificado por medio del azar. En la menor parte de los casos es verdaderamente el fruto del esfuerzo y el trabajo reales; e incluso entonces, éste es a menudo meramente intelectual, como el / de los abogados, médicos, funcionarios o maestros, trabajo [189]
que, a la vista del hombre rudo, parece costar poco esfuerzo. Es precisa una significativa formación para reconocer el derecho ético en toda propiedad de esa clase y respetarlo por un impulso puramente moral. Por consiguiente, muchos consideran calladamente la propiedad de los otros como poseída únicamente por derecho positivo. Por eso, si encuentran medios

[68] Véase *El mundo como voluntad y representación*, vol. 1, § 62, pp. 396 ss. y vol. 2, cap. 47, p. 682.

[69] [«El dios Éxito»].

de arrebatársela usando o incluso eludiendo la ley, no vacilan en hacerlo: pues les parece que aquéllos la perderían por el mismo camino por el que antes la habían conseguido, y consideran sus propias reivindicaciones tan bien fundadas como las del anterior propietario. Desde su punto de vista, el derecho del más astuto ha sustituido en la sociedad civil al del más fuerte. Entretanto, con frecuencia *el rico* es realmente de una rectitud inquebrantable, ya que es afecto de todo corazón a una regla, y mantiene una máxima en cuyo cumplimiento se basa toda su propiedad y las muchas ventajas que con ella tiene frente a los demás; por eso se adhiere con total seriedad al principio *«suum cuique»* [70] y no se desvía de él. Existe, de hecho, un semejante apego *objetivo* a la lealtad y la buena fe, unido a la resolución de conservarlas inviolables, y que se basa solamente en que la lealtad y la buena fe son el fundamento de todo el trato libre entre los hombres, del buen orden y de la propiedad segura; de ahí que con frecuencia nos vengan bien *a nosotros mismos* y que a esos efectos tengan que mantenerse incluso con sacrificios, igual que se *invierte* algo en un buen campo. Pero la honestidad así fundada se encontrará por lo regular sólo entre la gente acomodada o, al menos, entre aquella a la que incumbe una ganancia lucrativa, sobre todo en los comerciantes, que tienen la más clara convicción de que el comercio y el cambio tienen su soporte ineludible en la confianza y el crédito mutuos; por eso también, el honor comercial es de un tipo muy especial. En cambio, *el pobre*, que ha avanzado muy poco en la cuestión y, debido a la desigualdad de la propiedad, se ve condenado a la escasez y el trabajo duro mientras otros viven ante sus ojos en la abundancia y la ocio-
[190] sidad, difícilmente reconocerá que esa desigualdad / se basa en una desigualdad correspondiente de los méritos y la ganancia honesta. Pero si *no* reconoce eso, ¿de dónde deberá entonces tomar el impulso puramente ético a la honradez que le impida echar mano al excedente ajeno? En la mayoría de los casos es el orden legal el que le retiene. Pero si alguna vez se presenta la rara ocasión en que, asegurado contra el efecto de la ley, pudiera con un solo hecho quitarse de encima la carga opresora de la carencia que la vista de la abundancia ajena hace

[70] [«A cada uno lo suyo». Expresión de Catón el Viejo, convertida en refrán].

todavía más sensible, e instalarse *él mismo* en la posesión de los placeres tantas veces envidiados, ¿qué es lo que retendrá su mano? ¿dogmas religiosos? Raras veces es tan sólida la fe. ¿Un motivo puramente moral de justicia? Quizás en casos aislados: pero en la mayoría será la preocupación, inscrita hasta en el hombre más insignificante, por su buen nombre, por su honor burgués, y el peligro manifiesto de ser expulsado para siempre por un hecho semejante de la logia masónica de las gentes honradas que obedecen la ley de la rectitud y, según ello, se han repartido entre sí y administran por todo el mundo la propiedad; el peligro de ser por toda la vida un paria de la sociedad civil a resultas de una única acción deshonrosa; uno en quien nadie confíe ya, de cuya compañía huyan todos, y a quien así se le ha cortado todo progreso, es decir, en una palabra: «Un tipo que ha robado», y a quien se aplica el refrán: «Quien roba una vez, es un ladrón para toda su vida».

Éstos son, pues, los guardianes de la rectitud pública: y quien haya vivido y tenido los ojos abiertos confesará que sólo a ellos hay que agradecer la mayor parte de la honradez en las relaciones humanas, y que no falta gente que espera sustraerse a *su* vigilancia y que, por lo tanto, considera la justicia y la honestidad sólo como un letrero, como una bandera bajo cuya protección uno realiza sus corsos con tanto mayor éxito. Así pues, no tenemos que encolerizarnos con un celo sagrado ni exasperarnos, cuando un moralista plantea el problema de si acaso toda honestidad y justicia no son en el fondo meramente convencionales y, según ello, siguiendo ese principio, se esfuerza por reducir todo el resto de la moral a razones remotas y mediatas pero en último término / egoístas, tal y como agu- [191]
damente lo intentaron Holbach, Helvecio, D'Alembert y otros de su tiempo. Esto es incluso realmente verdadero y correcto en relación a la mayor parte de las acciones justas, como antes he mostrado. Que sea también verdadero de una parte considerable de las acciones de la caridad, no admite duda alguna; pues éstas nacen a menudo de la ostentación y con gran frecuencia de la creencia en una retribución venidera que se pagaría muy bien en cifra cuadrada o hasta cúbica, y admiten aún otras razones egoístas. Pero exactamente igual de cierto es que hay acciones de caridad desinteresada y de justicia totalmente voluntaria. Prueba de las últimas son, para no apelar a

hechos de la conciencia sino sólo de la experiencia, los casos aislados, pero indudables, en los que no sólo estaba totalmente excluido el peligro de la persecución legal sino también el del descubrimiento y hasta de cualquier sospecha y, no obstante, al rico le fue entregado lo suyo por el pobre: por ejemplo, cuando fue entregado a su propietario algo perdido y encontrado, algo depositado por un tercero ya fallecido; cuando un depósito hecho en secreto a un hombre pobre por un prófugo, fue fielmente conservado y devuelto. Sin duda, existen casos de este tipo: sólo que la sorpresa, la emoción y el respeto con que los recibimos atestiguan claramente que pertenecen a las cosas inesperadas, a las raras excepciones. Hay, de hecho, gente verdaderamente honrada; igual que hay también realmente tréboles de cuatro hojas: pero *Hamlet* habla sin hipérboles cuando dice: «*To be honest, as this world goes, is to be one man pick'd out of ten thousand*» [71]. Frente a la objeción de que las acciones antes mencionadas se basan en último término en dogmas religiosos y, por tanto, en la consideración de un castigo o recompensa en otro mundo, se podrían también demostrar casos en los que sus ejecutores no se adherían a ninguna creencia religiosa; lo cual no es tan raro como el reconocimiento público del asunto.

[192] Frente a la *opinión escéptica*, uno apela ante todo a la *conciencia moral.* Pero también contra el origen natural *de ésta* se oponen dudas. Por lo menos, hay una *conscientia spuria* que a menudo se confunde con ella. El arrepentimiento e inquietud que sienten algunos por lo que han hecho no es con frecuencia, en el fondo, más que el temor a lo que les pueda ocurrir por ello. La violación de reglamentaciones externas, arbitrarias [*willkürlicher*] y hasta insulsas atormenta a algunos con reproches internos, al modo de la conciencia moral. Así, por ejemplo, a algunos judíos beatos les pesa realmente en el corazón el haber fumado una pipa en su casa el sábado por la noche, pese a que en el segundo libro de Moisés, cap. 35, 3, se dice: «No encenderéis ningún fuego en vuestras casas en el día del Sabbath». A algunos aristócratas u oficiales les corroe el secreto autorreproche de no haber seguido convenientemente, con

[71] Según el curso del mundo, ser honesto significa: ser un elegido entre diez mil [Shakespeare, *Hamlet*, II, 2].

ocasión de alguna inculpación, la ley de locos a la que se llama honor caballeresco: eso llega tan lejos que algunos de ese estamento, cuando se ven en la imposibilidad de mantener su palabra de honor dada o incluso de dar satisfacción a dicho código en una pelea, se matan de un tiro. (Yo he vivido ambos casos.) En cambio, el mismo hombre romperá su palabra todos los días sin pesar alguno, sólo con tal de que no estuviera añadida la divisa «Honor». En general, toda inconsecuencia, toda desconsideración, todo obrar contra nuestras resoluciones, máximas y convicciones del tipo que sean, incluso toda indiscreción, toda equivocación, toda torpeza, nos aflige calladamente y nos deja una espina en el corazón. Alguno se asombraría si viera de qué está compuesta propiamente su conciencia moral, que tan magnífica se le presenta: aproximadamente de 1/5 de respeto humano, 1/5 de deisidemonia, 1/5 de prejuicio, 1/5 de vanidad y 1/5 de costumbre: de modo que, en el fondo, él no es mejor que aquel inglés que decía sin rodeos: «*I cannot afford to keep a conscience*» (mantener una conciencia moral es para mí demasiado costoso). La gente religiosa de todas las creencias con frecuencia no entiende como *conciencia moral* más que los dogmas y los preceptos de su religión y el autoexamen efectuado en relación a éstos: en ese sentido se toman también las expresiones *coerción de conciencia* y *libertad de conciencia* [*Gewissenszwang und Gewissensfreiheit*]. / [193] Precisamente así lo tomaron los teólogos, escolásticos y casuísticos de la época medieval y posterior: todo lo que uno sabía acerca de los principios y prescripciones de la Iglesia, unido al precepto de creerlo y obedecerlo, constituía su *conciencia moral*. Según ello, había una conciencia moral dudosa, cierta, errónea y otras por el estilo, para cuya corrección se tenía un consejero de conciencia [*Gewissensrat*]. En la *Historia de la doctrina de la conciencia moral* de *Stäudlin*, puede verse resumidamente qué poco fijado está el concepto de la conciencia moral, al igual que otros conceptos, hasta por su mismo objeto, de qué diversas formas ha sido concebido por los diferentes hombres y de qué modo vacilante e inseguro aparece en los escritores. Nada de eso se presta a acreditar la realidad del concepto, y por eso ha dado lugar a la pregunta de si hay realmente una conciencia moral verdadera e innata. Ya en el § 10, dentro de la doctrina de la libertad, he tenido ocasión de

indicar brevemente mi concepto de la conciencia moral, y volveré de nuevo a ello.

Ciertamente, todas las dificultades escépticas son insuficientes para negar la existencia de toda moralidad auténtica, pero no para mitigar nuestras expectativas sobre la disposición moral en el hombre y, por tanto, sobre el fundamento natural de la ética; porque mucho de lo que a éste se ha atribuido se debe, como se ha mostrado, a otros móviles; y la consideración de la corrupción moral en el mundo demuestra suficientemente que el móvil para lo bueno no puede ser muy poderoso, sobre todo porque a menudo ni siquiera actúa allá donde los motivos contrapuestos no son fuertes, aun cuando la diferencia individual de los caracteres afirme aquí su completa validez. Entretanto, el conocimiento de aquella corrupción moral se dificulta al reprimirse y ocultarse sus manifestaciones mediante el orden legal, la necesidad del honor e incluso también la cortesía. A ello se añade, finalmente, que en la educación se cree fomentar la moralidad de los pupilos al presentarles la rectitud y la virtud como las máximas seguidas universalmente en el mundo: más tarde, cuando la experiencia les enseña algo diferente y a menudo con gran perjuicio para ellos, el descubrimiento de que sus maestros de juventud fueron los primeros que les en-
[194] gañaron puede / actuar sobre su propia moralidad más perjudicialmente que si aquellos maestros les hubieran dado el primer ejemplo de franqueza y honestidad, y les hubieran dicho sin rodeos: «El mundo va de mal en peor, los hombres no son como deberían ser; pero no te dejes confundir y sé tu mejor». Todo esto, como se dijo, dificulta nuestro conocimiento de la inmoralidad real del género humano. El Estado, esa obra maestra del egoísmo sobreentendido, racional y sumado de todos, ha colocado la protección de los derechos de cada uno en las manos de un poder que, infinitamente superior al poder de cada individuo, le fuerza a respetar los derechos de todos los demás. Ahí el egoísmo ilimitado de casi todos, la maldad de muchos, la crueldad de algunos, no pueden emerger: la fuerza ha reprimido a todos. El engaño que aquí se origina es tan grande que cuando, en los casos aislados en los que el poder estatal no puede proteger o es eludido, vemos que irrumpe la avidez insaciable, la codicia infame, la falsedad profundamente encubierta y la pérfida maldad humana, con frecuencia nos

espantamos y ponemos el grito en el cielo pensando que nos hemos topado con un monstruo nunca visto: pero sin la fuerza de las leyes y la necesidad del honor burgués, semejantes fenómenos estarían a la orden del día. Hay que leer historias criminales y descripciones de estados de anarquía para saber lo que es verdaderamente el hombre en el aspecto moral. A esos miles que se apiñan entremezclados en las relaciones pacíficas, hay que verlos como otros tantos tigres y lobos cuyos dientes están asegurados con un fuerte bozal. Por eso, si uno se imagina el poder estatal suprimido, es decir, el bozal quitado, toda persona juiciosa se estremece ante el espectáculo que entonces sería de esperar; con lo que manifiesta qué poco confía en el fondo en el efecto de la religión, de la conciencia moral o del fundamento natural de la moral, cualquiera que éste sea. Pero precisamente entonces, frente a aquellas potencias inmorales liberadas, también el verdadero móvil moral del hombre mostraría abiertamente su eficacia y, por consiguiente, podría ser conocido de la manera más fácil; con lo que, al mismo tiempo, se pondría claramente de relieve la increíblemente grande distinción moral de los caracteres, y se la en- [195] contraría tan grande como la intelectual de las cabezas; con lo que, ciertamente, se ha dicho mucho.

Quizá se me querrá oponer que la ética no tiene que ver con cómo actúan los hombres sino que es la ciencia que indica cómo *deben* actuar. Pero ése es justamente el principio que yo niego después de haber mostrado suficientemente, en la parte crítica de este tratado, que el concepto de la *obligación*, la *forma imperativa* de la ética, sólo tienen validez en la moral teológica, mientras que fuera de ella pierden todo sentido y significado. En cambio, yo señalo a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral. De ahí que para descubrir el fundamento último de la ética no quede otro camino más que el empírico, o sea, el investigar si es que hay acciones a las que tengamos que reconocer *auténtico valor moral*, como serán las acciones de la justicia voluntaria, de la pura caridad y de la verdadera nobleza. Entonces habrá que considerar éstas como un fenómeno dado que tenemos que explicar correctamente, es decir, retrotraerlo a sus verdaderos fundamentos y demostrar así el resorte particular que mueve al hombre a acciones de ese tipo específicamente distinto de todos los demás. Ese móvil, junto con la receptividad a él, será el fundamento último de la moralidad y su conocimiento, el fundamento de la moral. Éste es el modesto camino que señalo a la ética. Aquel a quien, al no contener ninguna construcción *a priori* ni legislación absoluta para todos los seres racionales *in abstracto*, no le parezca suficientemente elegante, catedralicio y académico, puede retornar al imperativo categórico, a la divisa de la «dignidad humana»; a las expresiones huecas, las quimeras y las pompas de jabón de las escuelas, a los principios de los que la experiencia se burla a cada paso y de los que, fuera de las aulas, ningún hombre sabe ni ha experimentado nunca nada. En cambio, la experiencia está del lado del fundamento de la moral resultante de mi camino, y proporciona cada día y cada hora su callado testimonio en su favor.

[196] § 14. *Móviles antimorales [antimoralische]*[72]

El móvil principal y básico en el hombre como en el animal es el *egoísmo*, es decir, el impulso a la existencia y el bienestar. La palabra alemana *Selbstsucht* [amor propio], lleva consigo el concepto secundario de enfermedad. Pero la palabra *Eigennutz* [interés], designa el egoísmo en tanto que se encuentra bajo la dirección de la Razón que, en virtud de la reflexión, le capacita para seguir sus fines *planificadamente*; de ahí que se pueda muy bien llamar a los animales egoístas, pero no interesados. Quisiera, pues, mantener la palabra *egoísmo* para el concepto más general. Tanto en el hombre como en el animal, ese *egoísmo* está estrechamente vinculado con su núcleo y esencia más íntimos y hasta es idéntico a ellos. Por eso, todas sus acciones

[72] Me permito la composición irregular de la palabra «antimoral» *[antimoralisch]*, ya que «antiético» *[antiethisch]* no sería aquí significativo. Pero el *«sittlich und unsittlich»* puesto ahora de moda, es un mal sustituto de «moral e inmoral» *[moralisch und unmoralisch]*: en primer lugar, porque «moral» es un concepto científico al que, como tal, corresponde una expresión griega o latina, por las razones que se encuentran en mi obra principal, vol, 2, cap. 12, pp. 134 ss.; y, en segundo lugar, porque *«sittlich»* es una expresión débil y doméstica, difícil de distinguir de *«sittsam»* [«decente»], cuya designación popular es *«zimperlich»* [«melindroso»]. No se tienen que hacer concesiones a la teutomanía.

se originan por lo regular en el egoísmo, y ante todo a partir de él hay que intentar siempre la explicación de una acción dada; como también en él se basa siempre el cálculo de todos los medios por los que se intenta dirigir al hombre hacia cualquier fin. El *egoísmo* es, por su naturaleza, ilimitado: el hombre quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre del dolor, al que también pertenece toda carencia y privación, quiere la mayor suma posible de bienestar y quiere todos los placeres de los que es capaz; e incluso pretende, en lo posible, desarrollar en sí mismo nuevas capacidades para el placer. Todo lo que se contrapone a la tendencia de su egoísmo excita su indignación, ira y odio: intentará aniquilarlo como a su enemigo. En la medida de lo posible, quiere / disfrutar todo, tener todo; pero, puesto que [197] eso es imposible, quiere al menos dominarlo todo: «Todo para mí y nada para los demás», es su lema. El egoísmo es colosal: domina el mundo. Pues, si a cada individuo se le ofreciera la elección entre su propia destrucción y la del resto del mundo, no necesito decir dónde recaería ésta en la mayoría de ellos. Según ello, cada uno hace de sí mismo el centro del mundo, lo refiere todo a sí mismo; todo lo que ocurra, por ejemplo, los grandes cambios en el destino de los pueblos, lo relacionará ante todo con *su* interés y, por muy pequeño y mediato que éste sea, pensará sobre todo en él. No hay contraste mayor que el que existe entre el alto y exclusivo interés que cada uno se toma por su propio yo, y la indiferencia con la que, por lo regular, todos los demás consideran a aquel mismo yo; igual que él al de ellos. Hasta tiene su lado cómico el ver a los innumerables individuos cada uno de los cuales, al menos en el aspecto práctico, se considera sólo a sí mismo como *real* y, en cierta medida, tiene a los demás por meros fantasmas. Esto se debe, en último término, a que cada uno es dado a sí mismo *inmediatamente*, mientras que los otros le son dados a él sólo *mediatamente*, a través de la representación de ellos en su cabeza: y la inmediatez afirma su derecho. A resultas de la subjetividad esencial a cada conciencia, cada uno es para sí mismo el mundo entero: pues todo lo objetivo existe sólo mediatamente, como mera representación del sujeto; de modo que todo depende siempre de la autoconciencia. El único mundo que cada uno conoce realmente y del que sabe, lo lleva en sí

mismo como su representación, y por eso él es su centro. Justamente por ello, cada uno es para sí todo en todo: se encuentra como el dueño de toda realidad y nada puede ser para él más importante que él mismo. Mientras que en su modo de ver subjetivo su yo se presenta en esa magnitud colosal, en el objetivo se reduce a casi nada, a saber, aproximadamente a un 1/1 000 000 000 de la humanidad ahora viviente. Además, él sabe con total certeza que precisamente aquel yo importante por encima de todo, ese microcosmos del que el macrocosmos se presenta como una mera modificación o accidente, o sea, todo su mundo, tiene que extinguirse con la muerte que, por lo tanto, equivale a la extinción del mundo. Éstos son, pues, [198] los elementos de los que, sobre la / base de la voluntad de vivir, nace el egoísmo que siempre yace como un amplio foso entre hombre y hombre. Si alguna vez uno salta realmente en ayuda del otro, es como un milagro que suscita el asombro y cosecha el aplauso. Antes, en el § 8, en la explicación del principio moral de Kant, he tenido ocasión de desarrollar cómo se muestra el egoísmo en la vida diaria, en la que siempre destaca por alguna esquina a pesar de la cortesía que se le pone por delante como una hoja de higuera. La cortesía es el disimulo convencional y sistemático del egoísmo en las pequeñeces del trato diario, así como una hipocresía ciertamente reconocida: sin embargo, es fomentada y elogiada; porque lo que esconde, el egoísmo, es tan repugnante que no se lo quiere ver, aunque se sepa que existe; al igual que se quieren ocultar los objetos repugnantes al menos con una cortina. Puesto que el egoísmo conseguiría incondicionalmente sus fines si ni el poder exterior —dentro del cual hay que contar todo temor, sea a las potencias terrenas o supraterrenas— ni el auténtico móvil moral lo contrarrestasen, en tal caso el *«bellum omnium contra omnes»* [73] estaría a la orden del día dentro de la incontable multitud de los individuos egoístas, para desgracia de todos. Por eso, la razón reflexiva inventó muy pronto la institución estatal que, resultante del temor recíproco al poder respectivo, previene las consecuencias perjudiciales del egoísmo universal tanto como pueda hacerse por vía *negativa*. En cambio, allá donde aquellas dos potencias que se le oponen no consigan ser

---

[73] [«Guerra de todos contra todos», Hobbes, *Leviatán*, I, 13].

efectivas, se mostrará enseguida en toda su temible magnitud y el fenómeno no será nada bonito. Pensando yo en señalar con un rasgo la magnitud del egoísmo a fin de expresar sin prolijidad la fuerza de esa potencia antimoral, y buscando así alguna hipérbole bien enfática, acerté finalmente con ésta: algunos hombres estarían en disposición de matar a otro, simplemente para untarse las botas con su grasa. Pero me quedaba el escrúpulo de si era realmente una hipérbole. El *egoísmo* es, pues, la potencia primera y principalísima, aunque no la única, que *el móvil moral* tiene que combatir. / Ya aquí se ve que [199] éste, para oponerse a un enemigo semejante, tiene que ser algo más real que una sutil argucia o una pompa de jabón apriorística. Entretanto, lo primero en la guerra es que se reconozca al enemigo. En la batalla inminente, el *egoísmo*, como fuerza principal de su bando, se enfrentará sobre todo a la virtud de la *justicia* que, a mi modo de ver, es la primera y verdadera virtud cardinal.

En cambio, a la virtud de la *caridad* se le opondrá con más frecuencia la *malevolencia* o la *hostilidad*. Por eso quisiéramos considerar antes que nada el origen y las gradaciones de éstas. La *malevolencia* en los grados ínfimos es muy frecuente, casi habitual, y alcanza fácilmente los grados superiores. *Goethe* tiene buen acierto en decir que en este mundo la indiferencia y la animadversión se encuentran como en casa (*Afinidades electivas*, t. 1, c. 3). Para nosotros es una gran suerte el que la prudencia y la cortesía echen su manto por encima, y no dejen ver cuán universal es la malevolencia recíproca y cómo prosigue el *«bellum omnium contra omnes»*, al menos en el pensamiento. Pero ocasionalmente sale a la luz, por ejemplo, en la tan frecuente y tan despiadada calumnia: mas con toda su claridad lo hará en las expresiones de la ira, que la mayoría de las veces sobrepasan en mucho su motivo; y no podrían resultar tan violentas si, como la pólvora en la escopeta, no hubiesen estado comprimidas en forma de un odio alimentado durante largo tiempo e incubado en la interioridad. En su mayor parte, la malevolencia surge de las colisiones del egoísmo, inevitables y producidas a cada paso. Después es excitada también por la visión de los vicios, faltas, debilidades, necedades, carencias e imperfecciones de todo tipo que, en mayor o menor grado, ofrece cada uno a los demás, al menos ocasionalmente.

Esto puede llegar tan lejos que quizás a alguno, sobre todo en momentos de desazón hipocondríaca, el mundo le parezca, considerado desde el lado estético, un gabinete de caricaturas, desde el intelectual, un manicomio, y desde el moral, una posada de pícaros. Si esa desazón se hace permanente, entonces se origina la misantropía. Por último, una fuente principal de
[200] la malevolencia es la *envidia*; o, más / bien, esta misma es ya malevolencia suscitada por la felicidad, propiedad o privilegios ajenos. Ningún hombre está totalmente libre de ella y ya dijo Herodoto (III, 80): «Φθόνος ἀρχῆθεν ἐμφύεται ἀνθρώπῳ» (*«invidia ab origine homini insita est»*)[74]. Sin embargo, sus grados son muy diversos. Es máximamente implacable y venenosa cuando va dirigida a cualidades personales, ya que aquí al envidioso no le queda ninguna esperanza; y, al mismo tiempo, es la más vil, porque odia lo que debería amar y honrar; pero la cosa es así:

Di lor par più, che d'altri, invidia s'abbia,
Che per se stessi son levati a volo,
Uscendo fuor della commune gabbia[75],

se queja ya Petrarca. En el segundo volumen de los *Parerga*, § 114, se encuentran consideraciones más detalladas sobre la envidia. Desde una cierta consideración, lo contrario de la envidia es el *sadismo*. Pero sentir envidia es humano; disfrutar el sadismo, demoníaco. No hay signo más indefectible de un corazón radicalmente malo y de una profunda bajeza moral, que un rasgo de sadismo puro y sincero. A aquel en quien se perciba, se le debe evitar para siempre: *«Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto»*[76]. La envidia y el sadismo son, en sí mismos, puramente teóricos; en la práctica se convierten en maldad y crueldad. El egoísmo puede conducir a crímenes y de-

[74] [«La envidia está inserta en el hombre desde su origen»].

[75] [«Parece envidiarse más que a nadie
Al que ha levantado el vuelo con sus propias alas
Y huido de la jaula común de todos».
Petrarca, *Trionfo del Tempo*, v. 91 s.].

[76] [«Éste es negro, tú, romano, guárdate de él». Horacio, *Sat.* I, 4, 85].

litos de todo tipo: pero el daño y el dolor causados con ello a los otros es para él simple medio, no fin, o sea que sobreviene sólo accidentalmente. En cambio, para la maldad y la crueldad los sufrimientos y dolores de los demás son fines en sí mismos y su consecución placer. Por eso constituyen una alta potencia de perversidad moral. La máxima del egoísmo más manifiesto es: «*Neminem juva, imo omnes, si forte conducit* (o sea, aún condicionadamente), *laede*». La máxima de la maldad es: «*Omnes, quantum potes, laede*». Igual que el sadismo es sólo crueldad teórica, la crueldad es sólo sadismo práctico; / y éste se presentará en la forma de aquélla tan pron- [201]
to como llegue la ocasión.

Sólo en una ética detallada sería oportuno demostrar los vicios especiales que surgen de las dos potencias fundamentales indicadas. Tal ética deduciría del *egoísmo* la avidez, la gula, la lujuria, el interés, la avaricia, la codicia, la injusticia, la dureza de corazón, el orgullo, la soberbia, etc.; y de la *hostilidad* la rivalidad, la envidia, la malevolencia, la maldad, el sadismo, la curiosidad fisgona, la difamación, la insolencia, la petulancia, el odio, la ira, la traición, la perfidia, el afán de venganza, la crueldad, etc. La primera raíz es más animal, la segunda más diabólica. El predominio de una u otra, o bien del móvil moral que se ha de mostrar más adelante, proporciona la línea rectora en la clasificación ética de los caracteres. No hay ningún hombre que no tenga algo de las tres.

Con esto habría concluido la revista, ciertamente espantosa, de las potencias antimorales, que recuerda a la de los príncipes de las tinieblas en el Pandemónium de *Milton*. Pero mi plan llevaba consigo el considerar en primer lugar ese lado sombrío de la naturaleza humana, con lo que mi camino se desvía, desde luego, del de todos los demás moralistas y se hace parecido al de *Dante*, que conduce primero al infierno.

A través de la mirada de conjunto de las potencias antimorales dada aquí, resulta claro qué difícil es el problema de descubrir un resorte que pudiera mover al hombre hacia una conducta opuesta a todas aquellas inclinaciones hondamente enraizadas en su naturaleza o que, si acaso aquella fuera dada en la experiencia, diera cuenta suficiente y simple de ella. El problema es tan difícil que, para su solución en favor de la humanidad a gran escala, se ha tenido que recurrir siempre a la

maquinaria procedente de otro mundo. Se aludía a dioses cuya voluntad y mandato era la conducta aquí exigida y que hacían hincapié en ese mandato con castigos y recompensas, bien en este o bien en otro mundo al que éramos trasladados con la muerte. Suponiendo que una creencia de ese tipo arraigase universalmente, tal y como sería posible mediante una inculcación
[202] muy temprana; / y supuesto también que produjese el efecto propuesto —lo cual se mantiene con mucha mayor dificultad y puede mostrar mucha menor confirmación en la experiencia—, entonces se lograría la legalidad de las acciones incluso por encima de los límites que pueden alcanzar la Justicia y la policía: pero todos sentirían que aquello no era de ningún modo lo que propiamente entendemos como moralidad del ánimo. Pues está claro que todas las acciones provocadas por motivos de *semejante tipo* enraizarían siempre en el mero egoísmo. ¿Cómo se podría, en efecto, hablar de desinterés cuando me seduce la recompensa o me espanta la amenaza del castigo? Una recompensa en otro mundo en la que se cree firmemente puede considerarse como una letra de cambio totalmente segura, pero librada a muy largo plazo. El augurio de los mendigos satisfechos, tan frecuente en todas partes, de que en aquel mundo al donante se le restituirá el donativo multiplicado por mil, pudiera quizás mover a algún avaro a abundantes limosnas que él distribuye gustoso como una buena inversión, convencido firmemente de que también en aquel mundo resucitará como un hombre inmensamente rico. Quizás para la masa del pueblo tengan que bastar estímulos de este tipo; pues así se los presentan también las diversas religiones, que son precisamente la metafísica del pueblo. Pero aquí hay que observar que a veces estamos tan equivocados sobre los verdaderos motivos de nuestro propio obrar como sobre los de los demás: seguramente por eso, algunos, sabiendo dar cuenta de sus acciones más nobles únicamente por motivos de tipo superior, actúan sin embargo por móviles mucho más nobles y puros, pero también mucho más difíciles de aclarar; y, en realidad, hacen por inmediato amor al prójimo lo que sólo saben explicar por un decreto de su Dios. En cambio, la filosofía busca aquí, como en todas partes, la clave verdadera y última de este problema, basada en la naturaleza del hombre e independiente de todas las interpretaciones míticas, dogmas religiosos e hipós-

tasis transcendentes, y exige verla demostrada en la experiencia interna o externa. Pero nuestra presente tarea es filosófica; por eso hemos de prescindir de todas las soluciones condicionadas por las religiones, que yo / he recordado aquí simplemente [203] para poner de relieve la gran dificultad del problema.

§ 15. *Criterio de las acciones de valor moral*

Ahora habría que resolver, ante todo, la pregunta empírica de si se producen en la experiencia acciones de justicia voluntaria y caridad desinteresada que puedan llegar hasta la nobleza y la magnanimidad. Desgraciadamente, esa cuestión no se puede decidir de forma puramente empírica porque en la experiencia está siempre dado sólo el *hecho*, pero los *impulsos* no están manifiestos: por eso queda siempre la posibilidad de que en una acción justa o buena hubiera influido un motivo egoísta. No quiero servirme del ardid ilegítimo de aquí, en una investigación teórica, remitir la cuestión a la conciencia moral del lector. Pero creo que habrá muy pocos que lo duden y que no tengan por propia experiencia la convicción de que a menudo se obra con justicia única y exclusivamente para que no le ocurra injusticia al otro, y que incluso hay gente en la que el principio de respetar al otro su derecho es, por así decirlo, *innato*; gentes que, por tanto, no agravian intencionadamente a nadie; que no buscan incondicionalmente su ventaja sino que consideran también los derechos de los demás; que, en el caso de compromisos asumidos recíprocamente, no velan sólo porque el otro *cumpla* el suyo sino también porque le *sea satisfecho*, ya que no quieren que quien negocia con ellos salga perdiendo. Ésa es *la gente verdaderamente honrada*, los pocos *aequi* entre el número incontable de los *iniqui*. Pero existe gente semejante. De igual manera, se concederá, pienso yo, que algunos ayudan y dan, ofrecen y renuncian, sin tener en su corazón ninguna otra mira más que la de que se auxilie al otro cuya necesidad ven. El que pueda, que piense que, cuando Arnold de Winkelried gritó: «Ánimo, queridos confederados, acordaos de mi mujer y mis hijos», y luego abrazó tantas lanzas enemigas como pudo abarcar, tenía una mira interesada: yo no soy capaz. / Ya antes, en el § 13, he llamado la atención [204]

sobre casos de justicia voluntaria, que no se pueden negar si no es por fastidiar y por obstinación. Pero si, no obstante, alguien hubiera de insistir en negarme la existencia de tales acciones, entonces, de acuerdo con él, la moral sería una ciencia sin objeto real, lo mismo que la astrología y la alquimia; y seguir disputando acerca de su fundamento sería tiempo perdido. Por lo tanto, he terminado con él y hablo a aquellos que admiten la realidad del tema.

Las acciones del tipo mencionado son, pues, las únicas a las que se atribuye verdadero *valor moral*. Como propio y característico de las mismas, encontramos la exclusión de aquella clase de motivos por los que son provocadas todas las demás acciones humanas, a saber, los *interesados* en el más amplio sentido de la palabra. Por eso precisamente, el descubrimiento de un motivo interesado, si era el único, suprime totalmente el valor moral de una acción, y si actuaba accesoriamente, lo disminuye. La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, *el criterio de una acción de valor moral*. Ciertamente, se podría objetar que tampoco las acciones de la pura maldad y crueldad son *interesadas*: sin embargo, es evidente que no puede tratarse aquí de éstas, ya que son lo contrario de las acciones de las que se habla. De todos modos, quien dé importancia al rigor de la definición puede descartar expresamente aquellas acciones con la característica, esencial a ellas, de que tienen como fin el sufrimiento ajeno. Como rasgo íntimo, y por ello no tan evidente, de las acciones de valor moral, se añade el que dejan una cierta satisfacción con nosotros mismos a la que se denomina la aprobación de la conciencia moral; de igual modo que las acciones de la injusticia y el desamor contrarias a ellas, y aún más las de la maldad y la crueldad, experimentan un opuesto autoenjuiciamiento interno; además, como rasgo externo secundario y accidental, las acciones del primer tipo provocan la aprobación y el respeto de los testigos imparciales, las del segundo lo contrario.

Las acciones de valor moral, tan constatadas y admitidas como fácticamente dadas, tenemos ahora que considerarlas [205] como el fenómeno presente y a explicar; y, / de acuerdo con ello, hemos de investigar *qué* es lo puede mover al hombre a acciones de ese tipo, investigación ésta que, de tener éxito, tiene que revelar necesariamente el auténtico móvil moral; con

lo cual, dado que en él se ha de apoyar toda ética, quedaría resuelto nuestro problema.

§ 16. *Establecimiento y demostración del único móvil moral auténtico*

Tras las preparaciones ineludiblemente necesarias realizadas hasta ahora, paso a la demostración del verdadero móvil en el que se basan todas las acciones de auténtico valor moral; y éste resultará ser tal que, por su seriedad y su realidad indudable, dista mucho de todas las sutilezas, argucias, sofismas, afirmaciones tomadas del aire y pompas de jabón apriorísticas de las que los sistemas habidos hasta ahora han querido hacer la fuente del obrar moral y el fundamento de la ética. Puesto que no quiero *proponer* ese móvil moral como un supuesto discrecional, sino *demostrarlo* realmente como el único posible; y dado que, no obstante, esa demostración exige la conjunción de muchos pensamientos, antepongo algunas premisas que son los supuestos de la argumentación y que pueden muy bien valer como *axiomas*, salvo las dos últimas, que se refieren a exposiciones anteriormente dadas.

1. Ninguna acción puede ocurrir sin motivo suficiente; no en mayor medida que en la que puede una piedra moverse sin choque o atracción suficientes.
2. Tampoco puede dejar de producirse una acción para la que existe un motivo suficiente para el carácter del agente, siempre y cuando un contramotivo más fuerte no haga necesaria su omisión.
3. Lo que mueve la voluntad es únicamente el placer y el dolor en general y tomados en el sentido más amplio de la palabra; así como también, a la inversa, placer y dolor significan «acorde con la voluntad u opuesto a ella». Todo motivo, pues, tiene que tener una relación con el placer y el dolor.
4. Por consiguiente, toda acción se refiere a un ser receptivo al placer y dolor como su fin último. [206]
5. Ese ser es, bien el agente mismo, o bien otro que entonces está interesado *pasivamente* en la acción, en tanto que ésta se produce en perjuicio o en utilidad y beneficio suyos.

6. Toda acción cuyo fin último sea el placer y dolor del agente mismo es *egoísta*.
7. Todo lo dicho aquí de las acciones, es igualmente válido de la omisión de tales acciones para las que se presenten motivo y contramotivo.
8. Como consecuencia de la explicación dada en el parágrafo precedente, *egoísmo* y *valor moral* de una acción se excluyen absolutamente entre sí. Si una acción tiene como motivo un fin egoísta, no puede tener ningún valor moral: si una acción ha de tener valor moral, ningún fin egoísta inmediato o mediato, próximo o remoto, puede ser su motivo.
9. A resultas de la eliminación realizada en el § 5 de los presuntos deberes hacia nosotros mismos, la significación moral de una acción sólo puede radicar en su relación con los otros: sólo con respecto a ellos puede tener valor moral o carácter reprobable y ser, por consiguiente, una acción de la justicia o la caridad, como también lo contrario de ambas.

A partir de estas premisas, resulta evidente lo siguiente: el *placer y dolor* en el que (según la premisa 3) se tiene que basar como fin último toda acción u omisión, es, bien el del agente mismo, bien el de otro cualquiera interesado pasivamente en la acción. En el *primer caso*, la acción es necesariamente *egoísta* porque está fundamentada en un motivo interesado. Éste no es sólo el caso de las acciones que se emprenden manifiestamente en utilidad y provecho propios, como son la mayoría; sino que se da igualmente en cuanto se espera de una acción cualquier resultado remoto *para sí*, sea en éste o en otro mun-
[207] do; / o cuando uno tiene a la vista su honor, su reputación entre la gente, la estima de cualquiera, la simpatía del observador, etc.; no menos cuando con esa acción se intenta mantener una máxima de cuya observancia general es espera *eventualiter* un provecho *para sí mismo*, como acaso la de la justicia, la de la ayuda benéfica general, etc.; lo mismo si se considerase conveniente cumplir algún mandato absoluto que procediese de un poder desconocido pero claramente superior; porque entonces no puede mover a ello nada más que el *temor* a las consecuencias perjudiciales de la *desobediencia*, aun cuando se piensen de forma meramente general e indeterminada;

igualmente, cuando uno pretende afirmar, mediante alguna acción u omisión, su propia alta opinión, clara o confusamente concebida, de sí mismo, de su valor o dignidad; opinión que en otro caso tendría que abandonar, viendo así herido su orgullo; por último, cuando, según los principios de *Wolff*, se quiere de ese modo trabajar en el propio perfeccionamiento. En resumen, al margen de lo que se establezca como móvil último de una acción, siempre resultará que, por algún rodeo, el verdadero móvil es al final *el propio placer y dolor del agente*, con lo que la acción es *egoísta* y, por consiguiente, *sin valor moral*. Sólo hay un único caso en el que esto no tiene lugar: a saber, cuando el móvil último de una acción u omisión se encuentra directa y exclusivamente en el *placer y dolor* de algún *otro* interesado aquí pasivamente; o sea, cuando la parte activa sólo tiene a la vista en su obrar u omitir el placer y el dolor de *otro*, y no persigue sino que el otro quede indemne u obtenga ayuda, auxilio y alivio. *Sólo este fin* imprime en una acción u omisión el sello del *valor moral* que, por lo tanto, se basa exclusivamente en que la acción se produzca u omita en utilidad y beneficio *de otro*. Si éste *no* es el caso, entonces el *placer y dolor* que incitan a *toda* acción o retienen de ella sólo pueden ser los *del agente mismo*: pero entonces la acción / u [208]
omisión es siempre *egoísta*, por tanto *sin valor moral*.

Pero si mi acción debe producirse únicamente *en razón del otro*, entonces *su placer y dolor* tienen que ser *inmediatamente mi motivo*: igual que en todas las demás acciones lo son los *míos*. Esto traslada nuestro problema a una formulación más estricta, a saber: ¿Cómo es en absoluto posible que el placer y dolor *de otro* muevan mi voluntad inmediatamente, es decir, exactamente igual que en otro caso sólo lo hacen los míos; o sea, que se conviertan directamente en mi motivo e incluso a veces lleguen al grado de que yo postergue más o menos mi propio placer y dolor, esas fuentes únicas de mis motivos en los demás casos? Está claro que sólo convirtiéndose el otro en *el fin último* de mi voluntad, igual que lo soy yo mismo en otro caso: o sea, queriendo yo inmediatamente *su* placer [*Wohl*] y no queriendo *su* dolor [*Wehe*], tan inmediatamente como hago en los demás casos con *el mío*. Pero eso supone necesariamente que yo com-padezca [*mit leide*] directamente en *su* dolor como tal, que sienta *su* dolor como en otro caso sólo

siento el mío y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso sólo el mío. Mas eso requiere que de alguna manera *esté identificado con él*, es decir, que aquella total *diferencia* entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en un cierto grado. Pero, dado que no me hallo *en la piel* del otro, sólo a través del *conocimiento* que tengo de él, es decir, de su representación en mi cabeza, puedo identificarme con él hasta el punto de que mi hecho manifieste la supresión de aquella diferencia. Pero el proceso aquí analizado no es imaginario o tomado del aire sino totalmente real y en absoluto infrecuente: es el fenómeno cotidiano de la *compasión*, es decir, de la *participación* totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo en el *sufrimiento* de otro y, a través de ello, en la obstaculización o supresión de ese sufrimiento, en la que en último término consiste toda satisfacción y todo bienestar y felicidad. Unicamente esa compasión es la base real de toda justicia *libre* y de toda caridad *auténtica*. Sólo en la medida en que ha surgido de ella tiene una acción valor
[209] moral: y ninguna que surja de cualquier / otro motivo lo tiene. En cuanto ella se suscita, el placer y dolor del otro me preocupan inmediatamente de la misma manera, aunque no siempre en el mismo grado, que en otro caso sólo lo harían los míos: así que ahora la diferencia entre él y yo no es ya absoluta.

Este proceso es, desde luego, asombroso y hasta misterioso. Es, en verdad, el gran misterio de la ética, su fenómeno originario y el mojón más allá del cual la especulación metafísica no puede atreverse a dar un paso. En aquel proceso vemos suprimida la pared divisoria que, según la luz de la naturaleza (como los antiguos teólogos llaman a la Razón), separa absolutamente un ser de otro, y el no-yo convertido en cierta medida en yo. Por lo demás, quisiéramos dejar por ahora sin tocar la interpretación metafísica del fenómeno y ver como primera cuestión la de si todas las acciones de la justicia libre y de la caridad auténtica emanan realmente de ese proceso. Entonces estará resuelto nuestro problema, ya que habremos mostrado el fundamento último de la moralidad en la misma naturaleza humana, fundamento que no puede ser él mismo a su vez un problema de la *ética* pero sí, al igual que todo lo

existente *como tal*, de la *metafísica*. Sólo que la interpretación metafísica del fenómeno ético originario se encuentra más allá de la pregunta planteada por la Real Sociedad, que está dirigida al fundamento de la ética; y, en cualquier caso, sólo puede añadirse como un suplemento a dar y tomar a discreción. Pero antes de pasar a la deducción de las virtudes cardinales a partir del móvil fundamental establecido, tengo que añadir aún dos observaciones esenciales.

1. A efectos de una comprensión más fácil, he simplificado la anterior deducción de la compasión como única fuente de las acciones de valor moral, al haber dejado intencionadamente fuera de consideración el móvil de la *maldad* que, desinteresado como la compasión, hace del *dolor* ajeno su fin último. Pero ahora, al incluir éste, podemos resumir de forma más completa y rigurosa la demostración antes dada:

Sólo hay *tres móviles fundamentales* de las / acciones humanas: y sólo mediante la excitación de los mismos actúan todos los posibles motivos. Son: [210]

a. Egoísmo, que quiere el propio placer [*Wohl*] (es ilimitado).

b. Maldad, que quiere el dolor [*Wehe*] ajeno (llega hasta la crueldad más manifiesta).

c. Compasión, que quiere el placer [*Wohl*] ajeno (llega hasta la nobleza y la magnanimidad).

Toda acción humana tiene que poderse remitir a uno de esos móviles; si bien pueden también actuar dos de ellos unidos. Puesto que hemos aceptado como fácticamente dadas las acciones de valor moral, también ellas tienen que provenir de uno de esos móviles fundamentales. Pero, en virtud de la premisa 8, no pueden surgir del *primer* móvil, y aún menos del *segundo*; porque todas las acciones procedentes de éste son moralmente reprobables, mientras que el primero produce en parte acciones moralmente indiferentes. Así pues, tienen que proceder del *tercer* móvil: y esto obtendrá su confirmación *a posteriori* en lo que sigue.

2. La participación inmediata en el otro está limitada a su *sufrimiento* y no es excitada, al menos no directamente, por su *bienestar*: sino que éste, en sí y por sí, nos deja indiferentes. Esto mismo dice *J. J. Rousseau* en el *Émile* (libro IV): «*Première maxime: Il n'est pas dans le coeur humaine, de se mettre à la place des gens, qui sont plus hereux que nous, mais seulement de ceux, qui sont plus à plaindre*» [77], etcétera.

La razón de esto es que el dolor, el sufrimiento —al que pertenece toda carencia, privación, necesidad y hasta deseo— es *lo positivo, lo inmediatamente sentido*. En cambio, la naturaleza de la satisfacción, del placer, de la felicidad, consiste solamente en que una privación es suprimida y un dolor acallado. Éstos actúan, pues, *negativamente*. De ahí que necesidad y deseo sean la condición de todo placer. Ya *Platón* supo esto y exceptuó sólo los perfumes y las alegrías espirituales. (*De Rep*., IX, p. 264 ss. Bp.). También *Voltaire* dice: «*Il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins*» [78]. Así que lo *positivo*, lo que se manifiesta por sí mismo, es el dolor: la satisfacción
[211] y los placeres son lo *negativo*, / la mera supresión del primero. En eso se basa, ante todo, el que sólo el sufrimiento, la carencia, el peligro y el desamparo de otro susciten directamente y como tales nuestra participación. El feliz y satisfecho nos deja *como tal* indiferentes; en realidad, porque su estado es negativo: la ausencia del dolor, de la carencia y de la necesidad. Podemos, desde luego, alegrarnos de la felicidad, el bienestar y el placer del otro; pero esto es secundario y está mediado por el hecho de que antes nos había afligido su sufrimiento y privación; o también participamos con el que está feliz y goza, no *como tal* sino en tanto que es nuestro hijo, padre, amigo, familiar, servidor, subordinado, etc. Pero el que está feliz y goza no excita *puramente como tal* nuestra participación inmediata, como lo hace *puramente como tal* el que sufre, carece y es desgraciado. Mas incluso también *para nosotros mismos*, sólo nuestro sufrimiento —en el que hay que contar también toda carencia, necesidad, deseo y hasta el aburrimiento— suscita nuestra actividad; mientras que un estado de satisfacción y felicidad nos deja inactivos y en desidiosa tranquilidad. ¿Cómo no habría de ser exactamente igual con relación a los otros? Pues nuestra participación se basa en una identificación

[77] [«Primera máxima: No es propio del corazón humano ponerse en el lugar de los que son más felices que nosotros, sino sólo de aquellos que son más dignos de compasión». Rousseau, *Émile*, IV, p. 242, ed. París, 1872].

[78] [«No hay verdaderos placeres sin verdaderas necesidades». Voltaire, *Précis de l'Ecclésiaste*, vol. 30, p. 404, ed. Hachette; *Oeuvres*, ed. Beuchot, 12, p. 215].

con ellos. La visión del que es feliz y goza *puramente como tal*, puede incluso provocar muy fácilmente nuestra envidia, para la que todo hombre está predispuesto, y que antes ha encontrado su lugar entre las potencias antimorales.

A resultas de la anterior exposición de la compasión como un motivarse inmediato por el sufrimiento del otro, tengo aún que criticar el error, repetido después con frecuencia, de *Cassina* (*Saggio analitico sulla compassione*, 1788; versión alemana de Pockels, 1790), que piensa que la compasión nace por un engaño instantáneo de la fantasía, al ponernos nosotros mismos en el lugar del que sufre y creer en la imaginación que sufrimos *su* dolor en *nuestra* persona. Pero no es así de ninguna manera; sino que a cada momento nos queda claro y presente que él es el que sufre, y no *nosotros*: y es directamente *en su* persona, no en la nuestra, donde sentimos el sufrimiento para aflicción nuestra. Sufrimos *con* él, o sea, *en* él: sentimos su dolor como *suyo* / y no imaginamos que sea el nuestro: [212]
incluso, cuando más feliz es nuestro estado y más contrasta así nuestra conciencia del mismo con la situación del otro, tanto más receptivos somos para la compasión. La explicación de la posibilidad de ese fenómeno sumamente importante no es, sin embargo, tan fácil ni puede lograrse por una vía meramente psicológica, como lo intentó *Cassina*. Sólo puede resultar ser metafísica: y en el último apartado intentaré ofrecer una tal explicación.

Pero paso ahora a la deducción de las acciones de auténtico valor moral a partir de la fuente de las mismas que se ha mostrado. Ya en el apartado anterior he presentado como la máxima general de tales acciones y, consiguientemente, como el principio supremo de la ética, la regla: *«Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva»*. Puesto que esa máxima contiene *dos* principios, las acciones correspondientes a ella se dividen por sí mismas en dos clases.

§ 17. *La virtud de la justicia*

Considerando más de cerca el proceso de la compasión mostrado antes como fenómeno ético originario, se hace evidente a primera vista que hay dos grados claramente separados en

los que el sufrimiento de otro se puede convertir inmediatamente en mi motivo, es decir, determinarme a obrar o dejar de obrar, a saber: en primer lugar, en el simple grado de que, contrarrestando motivos egoístas o malvados, me contenga de causar a otro un sufrimiento, o sea, de producir lo que todavía no existe y convertirme yo mismo en causa del sufrimiento ajeno; y luego, en el grado superior en el que la compasión, actuando positivamente, me impulsa a la ayuda activa. La separación entre los llamados deberes de justicia y deberes de virtud, más correctamente entre justicia y caridad, que tan forzada resultaba en *Kant*, se produce aquí de forma totalmente natural y atestigua así la corrección del principio: es el límite natural, inequívoco y nítido, entre lo negativo y lo positivo, entre no ofender y ayudar. La denominación usada hasta ahora de deberes de justicia y de virtud —los últimos llamados tam-
[213] bién deberes de caridad o deberes imperfectos— tiene ante / todo el defecto de que coordina el *genus* con la *species*: pues la justicia es también una virtud. Y así, se basa en una ampliación excesiva de concepto de *deber*, que más adelante retrotraeré a sus verdaderos límites. En lugar de los dos deberes anteriores establezco, por tanto, dos virtudes, la de la justicia y la caridad, a las que denomino virtudes cardinales porque de ellas nacen en la práctica y se pueden deducir en la teoría todas las demás. Ambas tienen su origen en la compasión natural. Pero esa compasión misma es un hecho innegable de la conciencia humana, es esencialmente propia de ella y no se basa en supuestos, conceptos, religiones, dogmas, mitos, educación y cultura, sino que es originaria e inmediata, se encuentra en la misma naturaleza humana, justamente por ello tiene solidez en toda situación y se muestra en todos los países y épocas; por eso siempre se apela confiadamente a ella como a algo existente necesariamente en todos los hombres, y en ninguna parte pertenece a los «dioses extraños». En cambio, a aquel a quien parece faltarle se le llama inhumano; como también «humanidad» se utiliza a menudo como sinónimo de compasión.

El primer grado de la eficacia de ese auténtico y natural móvil moral es, pues, sólo *negativo*. Todos nosotros estamos originariamente inclinados a la injusticia y la violencia, ya que nuestra necesidad, nuestra avidez, nuestra ira y odio irrumpen inmediatamente en la conciencia y tienen por ello el *jus primi*

occupantis; en cambio, el sufrimiento ajeno que nuestra injusticia y violencia causan sólo viene a la conciencia por la vía secundaria de la *representación* y exclusivamente a través de la experiencia, o sea, *mediatamente*: por eso dice *Séneca*: *«Ad neminem ante bona mens venit, quam mala»* [79] (*Ep.* 50). El primer grado del efecto de la compasión es, pues, que se opone represivamente al sufrimiento que ha de ser causado a otros por mí mismo como consecuencia de las potencias antimorales que habitan en mí, me grita «¡Alto!» y se establece ante el otro como una defensa que le preserva de la ofensa a la que, en otro caso, me impulsaría mi egoísmo o mi maldad. De esta forma surge de ese primer grado de la compasión la máxima *«neminem laede»*, es decir, el principio de la *justicia*, virtud ésta que / sólo aquí tiene su origen puro, netamente moral y [214] libre de toda mezcla; y no puede tenerlo en ninguna otra parte, ya que si no tendría que basarse en el egoísmo. Si mi ánimo es hasta ese grado sensible a la compasión, entonces ésta me retendrá siempre que yo, para lograr mis propios fines, quiera utilizar el sufrimiento ajeno como medio; igual da que ese sufrimiento sea instantáneo o que se produzca más tarde, que sea directo o indirecto, o que esté mediado por miembros intermedios. En consecuencia, no atacaré ni la propiedad ni la persona del otro, no le causaré sufrimiento ni espiritual ni moral; o sea, no sólo me abstendré de toda agresión física, sino que tampoco le causaré dolor por vía espiritual con ofensas, amedrentamientos, enfados o calumnias. La misma compasión me retendrá de buscar la satisfacción de mis apetitos a costa de la felicidad de la vida de los individuos femeninos, o de seducir a la mujer de otro, o también de corromper moral y físicamente a los adolescentes con la inducción a la pederastia. Sin embargo, no es de ningún modo preciso que la compasión se excite realmente en cada caso individual, donde además llegaría con frecuencia demasiado tarde: sino que, a partir del conocimiento obtenido de una vez por todas del sufrimiento que toda acción injusta acarrea necesariamente en los demás, y que se agudiza con el sentimiento de sufrir una injusticia, es decir, de la prepotencia ajena, se origina en el ánimo noble la máxima *«neminem laede»*; y la reflexión racional la eleva a la

[79] [«A nadie le viene la buena intención antes que la mala»].

resolución, firmemente adoptada de una vez por todas, de respetar los derechos de todos, no permitirse ninguna violación de los mismos, mantenerse libre del autorreproche de ser causa del sufrimiento ajeno y, por consiguiente, no lanzar sobre otros, por la fuerza o la astucia, las cargas y sufrimientos de la vida que las circunstancias presentan a cada uno, sino soportar uno mismo la parte que le toca para no duplicar la de otro. Pues, aunque los *principios* y el conocimiento abstracto en general no son de ningún modo la fuente o el fundamento de la moralidad, a una conducta moral le resultan imprescindibles como el depósito, el *réservoir* en el que se conserva el ánimo que nace de la fuente de toda moralidad, la cual no fluye en todo [215] momento, para, llegado el caso de la aplicación, / fluir a través de canales de derivación. De este modo, en lo moral ocurre como en lo fisiológico, donde, por ejemplo, la vesícula es necesaria como *réservoir* del producto del hígado, y así en muchos casos semejantes. Sin *principios* firmemente adoptados, quedaríamos irresistiblemente a merced de los móviles antimorales cuando éstos son suscitados por impresiones externas en los afectos. La consolidación y seguimiento de los principios a pesar de los motivos que actúan contra ellos es *autodominio*. Aquí yace también la causa de que las mujeres, que por la debilidad de su Razón son mucho menos capaces que los hombres de comprender *principios* generales, consolidarlos y tomarlos como pauta, estén por lo regular por detrás de aquéllos en la virtud de la justicia, así como en la honestidad y la escrupulosidad; por eso, la injusticia y la falsedad son sus vicios más frecuentes y la mentira su elemento propio; en cambio, superan a los hombres en la virtud de la *caridad*: pues el motivo de ésta es la mayoría de las veces *intuitivo* y habla inmediatamente a la compasión, a la que las mujeres son decididamente más sensibles. Pero sólo lo intuitivo, presente e inmediatamente real, tiene verdadera existencia para ellas: lo alejado, lo ausente, lo pasado y lo futuro, cognoscible sólo mediante conceptos, no les resulta del todo comprensible. También aquí hay, pues, compensación: la justicia es más bien la virtud masculina, la caridad más bien la femenina. El pensamiento de ver mujeres desempeñando funciones judiciales provoca risa; pero las hermanas de la caridad superan incluso a los hermanos. El *animal*, dado que carece de todo conocimien-

to abstracto o de Razón, no es capaz de ninguna resolución, por no hablar de principios, y por tanto tampoco de ningún *autodominio*, sino que está entregado sin defensa a la impresión y el afecto. Justamente por eso, no tiene ninguna *moralidad* consciente; si bien las especies muestran grandes diferencias en la maldad y bondad del carácter, y en los géneros superiores incluso los individuos. Como consecuencia de lo dicho, en las acciones individuales del justo la compasión actúa aún sólo indirectamente, por medio de principios, y no tanto *actu* como *potentia*; más o menos como, en la estática, la mayor *velocidad* producida por una mayor longitud de un brazo de la balanza, en virtud de la cual la masa menor mantiene el equilibrio con la mayor, en / estado de reposo sólo actúa *potentia*; [216] y, sin embargo, lo hace exactamente igual que *actu*. No obstante, la compasión queda siempre dispuesta a aparecer *actu*: por eso, si en casos aislados la máxima de la justicia elegida vacila, ningún motivo es más efectivo para apoyarla y para animar las resoluciones justas (dejando de lado los egoístas) que el sacado de la fuente misma, de la compasión. Esto no vale sólo cuando se trata de la agresión a la persona, sino también a la propiedad; por ejemplo, cuando alguien experimenta deseos de quedarse con un objeto de valor que ha encontrado, nada le devolverá tan fácilmente al camino de la justicia —con exclusión de los motivos de prudencia y religión— como la representación de la inquietud, el sufrimiento y el lamento de quien lo ha perdido. Como exacta indicación de esa verdad, ocurre con frecuencia que a la apelación pública a la devolución del dinero perdido se añade la aseveración de que quien lo ha perdido es un hombre pobre, un criado o alguien por el estilo.

Espero que estas consideraciones pondrán en claro que, por poco que a primera vista pueda parecer, también la justicia, en tanto que virtud auténtica y libre, tiene su origen en la compasión. Aquel a quien ese suelo le pudiera parecer demasiado pobre como para que en él pudiera arraigar aquella virtud cardinal grande y verdadera, que recuerde, según lo dicho antes, qué exigua es la cantidad de justicia auténtica, voluntaria, desinteresada y sincera que se encuentra entre los hombres; cómo ésta se produce siempre sólo como excepción sorprendente y, según la cualidad y la cantidad, se relaciona con

su sucedáneo, la justicia basada en la mera prudencia y proclamada en voz alta por todas partes, como el oro con el cobre. Quiero llamar a esta última «δικαιοσύνη πάνδημος», a la otra «οὐρανία» [80]; pues ella es la que, según Hesíodo, en la Edad de Hierro abandonó la tierra para habitar entre los dioses celestes. Para esa planta rara y siempre exótica en la tierra, la raíz mostrada es suficientemente robusta.

Así, la *injusticia* o lo *injusto* consiste siempre en la *ofensa* a otro. De ahí que el concepto de lo *injusto* sea *positivo* y previo al de lo *justo*, que es el *negativo* y sólo indica las acciones / [217] que se pueden ejecutar sin ofender a otros, es decir, sin hacer *injusticia*. Es fácil de ver que a éstas pertenecen también todas las acciones que tienen como único fin contrarrestar todo intento de injusticia. Pues ninguna participación con el otro, ninguna compasión por él, puede exigir que me deje ofender por él, es decir, que sufra injusticia. El que el concepto de lo *justo* sea el *negativo* en oposición al de lo *injusto* como lo *positivo* se manifiesta también en la primera explicación de aquel concepto que presenta el padre de la doctrina filosófica del derecho, *Hugo Grotius*, al comienzo de su obra: *«Jus hic nihil aliud, quam quod justum est significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit, quod injustum non est»* [81] (*De jure belli et pacis*, L. I, c. 1, § 3). La negatividad de la justicia se prueba, en contra de la apariencia, en la misma definición trivial: «Dar a cada uno lo suyo». Si es lo suyo, no hace falta dárselo. Así que significa: «No quitar a ninguno lo suyo». Porque la exigencia de la justicia es simplemente negativa, puede obtenerse por la fuerza: pues el *«neminem laede»* puede ser ejercitado por todos al mismo tiempo. La institución coactiva es aquí *el Estado*, cuya finalidad exclusiva es proteger a los individuos unos de otros y a la totalidad ante los enemigos externos. Algunos filosofastros alemanes de esta época venal quieren convertirlo en una institución de moralidad, educación y edificación: en el fondo de lo cual acecha la finalidad jesuítica de suprimir la libertad personal y el desarrollo particular del individuo, para hacer de él una simple rueda de una

---

[80] [«Justicia común y justicia celeste», *cf.* Platón, *Banquete*, c. VII, p. 180*d*].

[81] [«Derecho no significa aquí nada más que lo que es justo, y ello más en sentido negativo que positivo, de manera que el derecho es lo que no es injusto»].

máquina china del Estado y la religión. Pero éste es el camino por el que en otro tiempo se llegó a las inquisiciones, autos de fe y guerras de religión: las palabras de Federico el Grande: «En mi país cada uno ha de poder cuidar de su dicha a su propia manera» [82] significaban que nunca quería pisar a nadie. Sin embargo, aún ahora vemos por todas partes (con la excepción, más aparente que real, de Norteamérica) que el Estado asume también el cuidado de la necesidad metafísica de sus miembros. Los gobiernos parecen haber elegido como su principio la frase de Quinto Curcio: *«Nulla res efficacius multitudinem regit, quam superstitio: alioquin impotens, saeva, / mutabilis; ubi vana religione capta est, melius vatibus, quam ducibus suis paret»* [83]. [218]

En cuanto sinónimos de la ofensa y la no ofensa, a la última de las cuales pertenece también el defenderse de la ofensa, los conceptos de lo *injusto* y lo *justo* son claramente independientes de toda legislación positiva y previos a ella: hay, pues, un derecho puramente ético, o derecho natural, y una doctrina del derecho pura, es decir, independiente de toda reglamentación positiva. Sus principios tienen un origen empírico en la medida en que nacen con ocasión del concepto de la *ofensa*, pero en sí mismas se basan en el entendimiento puro, que proporciona *a priori* el principio: *«causa causae est causa effectus»* [84]; lo que significa aquí que la causa de aquello que tengo que hacer para defenderme de la agresión del otro es él mismo y no yo; o sea, que yo puedo oponer resistencia a todos los perjuicios por su parte, sin hacerle injusticia. Es, en cierto modo, una ley de repercusión moral. Así pues, de la conexión del concepto empírico de la ofensa con aquella regla que proporciona el entendimiento puro, surgen los conceptos fundamentales de lo injusto y lo justo que cada uno concibe *a priori* y aplica inmediatamente con ocasión de la experiencia.

[82] [A. F. Büsching, *Charakter Friedrichs II., Königs vom Preußen*, p. 118, Halle, 1788].

[83] [«Nada dirige a la masa con más eficacia que la superstición: allá donde se ha concebido una ilusoria religión, aquélla, en otro respecto desenfrenada, salvaje y variable, se somete mejor a los sacerdotes que a los dirigentes». Q. Curtius, *Hist.*, IV, 10, 7].

[84] [«La causa de la causa es causa del efecto»].

Al empirista que niegue esto, dado que para él sólo vale la experiencia, se le puede simplemente hacer alusión a los salvajes, que distinguen lo injusto de lo justo con total corrección y a menudo también fina y exactamente; lo cual salta a la vista en su intercambio y en otros convenios con la tripulación de los barcos europeos, así como en sus visitas a éstos. Son atrevidos y confiados cuando tienen razón y temerosos, en cambio, cuando la razón no está de su lado [85]. En las disputas se conforman con un arreglo justo [*rechtlich*], en cambio un procedimiento injusto les incita a la guerra. La *doctrina del derecho* es una parte de la moral que fija las acciones que no se pueden ejercer si no se quiere ofender a otros, es decir, cometer injusticia. La moral tiene, pues, aquí la parte *activa* a la vista. Pero la legislación toma ese capítulo de la moral para utilizarlo con relación a la parte pasiva, o sea, a la inversa, y considerar las mismas acciones como aquellas que ninguno tiene por qué sufrir, ya que no se le debe hacer injusticia. Contra
[219] esas acciones instituye / el Estado el baluarte de las leyes como derecho positivo. Su propósito es que ninguno *sufra* injusticia: el propósito de la doctrina moral del derecho, en cambio, que nadie *haga* injusticia [86].

En todas las acciones injustas, la injusticia es la misma según la *cualidad*, a saber, la ofensa a otro, bien sea en su persona, su libertad, su propiedad o su honor. Pero según la *cantidad*, puede ser muy diversa. Esa diversidad de la *magnitud de la injusticia* parece no estar aún adecuadamente investigada por los moralistas; sin embargo, es siempre reconocida en la vida real, al corresponderle la magnitud de la reprobación que se sufre por ella. Lo mismo sucede con la *justicia* de las acciones. Para explicar esto: por ejemplo, el que, a punto de morir de hambre, roba un pan, comete una injusticia. ¡Pero qué pequeña es esa injusticia frente a la de un rico que, del modo que sea, arrebata a un pobre su última propiedad! El rico que paga a sus jornaleros obra justamente. ¡Pero qué pequeña es

[85] *«Wo sie Recht haben* [...], *wenn das Recht nicht auf ihre Seite ist»*. Schopenhauer juega aquí con los diversos sentidos de la palabra alemana *Recht* (derecho, justicia o lo justo) y la expresión *Recht haben* (tener razón) [*N. de la T.*].

[86] La doctrina del derecho se encuentra detallada en *El Mundo como voluntad y representación*, vol. 1, § 62.

esa justicia frente a la de un pobre que devuelve voluntariamente al rico la bolsa del oro hallada! La medida de esa diversidad tan significativa en la *cantidad* de la justicia y la injusticia (dentro de una cualidad siempre igual) no es, sin embargo, directa y absoluta como la del metro, sino mediata y relativa como la del seno y la tangente. Para ella establezco la siguiente fórmula: la magnitud de la injusticia de mi acción es igual a la magnitud del mal que con ella ocasiono a otro, dividida por la magnitud de la ventaja que yo mismo obtengo con ella; y la magnitud de la justicia de mi acción es igual a la magnitud de la ventaja que me traería la ofensa del otro, dividida por la magnitud del daño que él sufriría por ella. Pero hay, además, una *doble injusticia* que es específicamente distinta de todas las simples, por muy grandes que sean, y que se manifiesta en que la magnitud de la indignación de los testigos imparciales, que siempre resulta proporcional a la magnitud de la injusticia, sólo en la doble / alcanza el grado supremo, y la abomina como algo indignante y que clama al cielo, como un crimen, un ἄγος [87] ante el que, por así decirlo, los dioses se cubren el rostro. Esa *doble injusticia* tiene lugar cuando alguien ha asumido expresamente el compromiso de proteger a otro en un determinado respecto y, por lo tanto, el incumplimiento de ese compromiso sería ya ofensa al otro y consiguientemente injusticia; pero además, precisamente en aquello en lo que debería protegerle, él mismo le ataca y ofende. Ese es, por ejemplo, el caso, cuando el vigilante o el hombre de compañía se convierte en asesino, el guardián de confianza en ladrón, el tutor arrebata al pupilo su propiedad, el abogado prevarica, el juez se deja sobornar, y aquel al que se le pide consejo da intencionadamente un consejo funesto al peticionario; todo esto en conjunto se piensa bajo el concepto de la *traición*, que es el horror del mundo: de acuerdo con ello, también *Dante* coloca al traidor en lo más profundo del infierno, donde anda el mismo Satanás (*Inf.*, XI, pp. 61-66) [88]. [220]

Ya que el concepto de *compromiso* [*Verpflichtung*] ha venido aquí a colación, es el lugar de fijar el concepto del *deber* [*Pflicht*], tan a menudo utilizado en la ética y en la vida y al

[87] [«Sacrilegio»].
[88] No es el canto XI sino el XXXI [*N. de la T.*].

que, sin embargo, se le da una ampliación excesiva. Hemos encontrado que la injusticia consiste siempre en la ofensa a otro, sea en su persona, su libertad, su propiedad o su honor. De aquí parece seguirse que toda injusticia tiene que ser un ataque positivo, un hecho. Sólo que hay acciones cuya mera *omisión* es una injusticia: tales acciones se llaman *deberes*. Ésta es la verdadera definición filosófica del concepto del *deber* que, sin embargo, pierde todas sus particularidades y se extravía si, como en la moral existente hasta ahora, se pretende llamar *deber* a toda conducta elogiosa; con lo que se olvida que lo que es *deber* tiene que ser también *deuda* [*Schuldigkeit*]. *Deber*, «τό δέον», «le devoir», «duty» *es, pues, una acción con cuya mera omisión se ofende a otro, es decir, se comete injusticia*. Es evidente que esto sólo puede ser el caso cuando el que comete la omisión se ha comprometido a tal acción, es decir, se ha *obligado* [*verpflichtet*]. Por consiguiente, todos los debe-
[221] res se basan / en un compromiso contraído. Éste es, por lo regular, un acuerdo mutuo expreso, como, por ejemplo, entre el príncipe y el pueblo, el gobierno y los funcionarios, el señor y el siervo, el abogado y los clientes, el médico y los enfermos y, en general, entre el que ha asumido un servicio de cualquier tipo y el que lo ha encargado, en el sentido más amplio de la palabra. Por eso, todo deber da un derecho: porque ninguno se puede comprometer sin un motivo, es decir, sin algún provecho para sí. Sólo conozco *un* compromiso que *no* se asume mediante un acuerdo sino inmediatamente, por una simple acción; porque aquel hacia el que se tiene no existía todavía cuando se asumió: es el de los padres con sus hijos. El que trae un hijo al mundo tiene *deber* de mantenerlo hasta que sea capaz de mantenerse por sí mismo: y si ese tiempo no hubiera de llegar *nunca*, como en el caso de un ciego, un inválido, un cretino, etc., el deber no cesa tampoco nunca. Pues con el mero no prestar ayuda, o sea, con una omisión, dañaría a su hijo y hasta le llevaría a la muerte. El deber moral de los hijos hacia los padres no es tan inmediato y decisivo. Se basa en que, dado que todo deber da un derecho, también los padres han de tener uno respecto a los hijos, derecho que en este caso fundamenta el deber de la obediencia, que también cesa después junto con el derecho del que ha surgido. Su lugar lo ocupará entonces el agradecimiento por lo que los padres han

hecho de más en relación a lo que era estrictamente su deber. No obstante, por muy odioso y a veces hasta indignante que sea el vicio del desagradecimiento, al agradecimiento no se le puede llamar *deber*: porque su omisión no es ninguna ofensa al otro, o sea, ninguna *injusticia*. En otro caso, el benefactor habría pensado necesariamente que hacía un negocio oculto. La indemnización por los daños causados podría en todo caso hacerse valer como un compromiso surgido inmediatamente de una acción. Pero, en cuanto supresión de las consecuencias de una acción injusta, es un mero esfuerzo por resolverlas, algo puramente negativo que se basa en que la acción misma debería haberse omitido. Obsérvese además que la equidad es el enemigo de la justicia y que a menudo la obstruye groseramente; por eso no se la debe admitir demasiado. / El [222] alemán es amigo de la equidad, el inglés es partidario de la justicia.

La ley de la motivación es exactamente tan estricta como la de la causalidad física, así que lleva consigo una violencia igual de irresistible. De acuerdo con ello, hay dos caminos para el ejercicio de la injusticia, el de la *fuerza* y el de la *astucia*. Así como con la fuerza puedo matar a otro, robarle u obligarle a obedecerme, igualmente puedo realizar todo eso también con la astucia, pretextando a su intelecto falsos motivos, a resultas de los cuales tiene que hacer lo que, por lo demás, no haría. Esto ocurre con la *mentira*, cuyo carácter reprobable sólo se basa en eso, o sea, sólo se le atribuye en la medida en que es un instrumento de la astucia, es decir, de la violencia a través de la motivación. Pero, por lo regular, lo es. Pues, en primer lugar, mi misma mentira no puede producirse sin motivo; pero ese motivo será, con excepciones infrecuentes, injusto: consistirá en el propósito de dirigir a mi voluntad a otro sobre el que no tengo ningún poder, es decir, forzarle a través de la motivación. Ese propósito está incluso en la base de la mentira simplemente fanfarrona, en tanto que el que la utiliza intenta colocarse en el otro en una consideración más alta que la que le corresponde. El carácter vinculante de la *promesa* y el *contrato* se basa en que, si no se cumplen, contituyen la mentira más solemne, cuyo propósito, el ejercer la violencia moral sobre otros, es aquí tanto más evidente cuanto que el motivo de la mentira, el resultado obtenido de la parte contraria, está

explícitamente expresado. Lo despreciable del engaño procede, por tanto, de que desarma con hipocresía al hombre antes de atacarle. Su cúspide es la *traición*, y es hondamente repudiada porque entra en la categoría de la *doble injusticia*. Pero así como yo, sin injusticia, o sea, con derecho, puedo ahuyentar la fuerza con la fuerza, también puedo, si me falta la fuerza o me parece más cómodo, hacerlo con astucia. Y así, en los casos en que tengo un derecho a la fuerza, lo tengo también *a la mentira*: así, por ejemplo, frente a los atracadores y los violentos injustificados de cualquier clase, a quienes con astucia les hago caer en una trampa. Por eso no vincula una promesa arrancada por la fuerza. Pero *el derecho a la mentira* llega de hecho todavía más lejos: se presenta en el caso de toda pre-
[223] gunta no autorizada que / afecte a mis asuntos personales o de negocios, que sea por tanto indiscreta y de la que, no sólo la respuesta, sino también el mero rechazo con un «No quiero decirlo», me pondría en peligro al despertar sospechas. La mentira es aquí la legítima defensa contra la indiscreción no autorizada, cuyo motivo la mayoría de las veces no es bienintencionado. Pues, así como yo tengo derecho a oponer de antemano resistencia física a la supuesta mala [*bösen*] voluntad de los otros y a su presunta violencia física a riesgo del agresor, y puedo así como regla preventiva preservar el muro de mi jardín con pinchos afilados, por la noche dejar libres perros fieros en mi finca e incluso, según las circunstancias, colocar cepos y autodefensas cuyas nefastas consecuencias se habrá de imputar el intruso a sí mismo: del mismo modo, tengo el derecho a mantener en secreto por todos los medios aquello cuyo conocimiento me expondría al ataque de otros; y tengo también motivo [*Ursache*] para suponer como muy fácilmente posible la mala voluntad de los otros, a la vez que tengo que tomar de antemano las precauciones contra ella. Por eso dice Ariosto:

Quantunque il simular sia le più volte
Ripreso, e dia di mala mente indici,
Si trova pure in molte cose e molte
Avere fatti evidenti benefici,
E danni e biasmi e morti avere tolte:
Che non conversiam' sempre con gli amici,

In questa assai più oscura che serena
Vita mortal, tutta d'invidia piena [89].
(*Orl. fur.*, IV, 1)

Así pues, puedo, sin injusticia, oponer de antemano astucia frente al agravio mediante astucia que simplemente presumo; y no necesito dar cuentas al que sin autorización fisgonea en mis asuntos privados, ni tampoco indicarle con la contestación: «Eso quiero mantenerlo en secreto», el lugar donde / [224] yace un secreto peligroso para mí, quizás ventajoso para él, y que en todo caso le proporcionaría poder sobre mí: *«Scire volunt secreta domus, atque inde timeri»* [90]. Antes bien, estoy autorizado a despacharlo con una mentira, a su propio riesgo en el caso de que ésta le coloque en un error pernicioso. Pues aquí la mentira es el único medio de enfrentarse a la curiosidad indiscreta y recelosa: me encuentro, por tanto, en el caso de la legítima defensa. *«Ask me no questions, and I'll tell you no lies»* [91], es aquí la máxima correcta. Entre los ingleses, para quienes el reproche de la mentira cuenta como la más grave ofensa, y que por eso mienten realmente menos que las demás naciones, en correspondencia con ello, todas las preguntas no autorizadas concernientes a los asuntos del otro son vistas como una impertinencia a la que alude la expresión *to ask questions*. Todo hombre inteligente se comporta también según el principio antes establecido, incluso aunque sea de la más estricta rectitud. Si, por ejemplo, regresa de un lugar retirado en el que ha cobrado dinero y un viajero desconocido que se ha unido a él le pregunta, como es usual, primero *a dónde* va, luego *de dónde* viene, y desde ahí, poco a poco, qué puede haberle llevado a ese lugar, entonces aquél contestará una mentira a fin de prevenir el peligro de robo. Aquel a quien se le encuentra en la casa donde vive un hombre a cuya hija pre-

[89] Por mucho que el disimulo sea censurado y atestigüe mala intención, sin embargo en muchos casos hace claramente el bien, previniendo del daño, la vergüenza y la muerte: pues no siempre hablamos con amigos en esta vida mortal, más oscura que serena, que está llena de envidia.

[90] [«Quieren conocer los secretos de la casa, y así ser temidos». Juvenal, *Sat.* 3, 113].

[91] No me preguntes y no te mentiré.

tende y se le pregunta por la causa de su visita imprevista, dará sin pensarlo una falsa respuesta, si es que no está mal de la cabeza. Y así, suceden muchos casos en los que todo hombre inteligente miente sin ningún escrúpulo de conciencia. Sólo este modo de ver las cosas elimina la flagrante contradicción entre la moral que se enseña y la que es ejercitada a diario hasta por los más honestos y mejores. Sin embargo, la limitación presentada tiene que atenerse estrictamente al caso de la legítima defensa; ya que, en otro caso, esta doctrina estaría abierta a horribles abusos: pues, en sí misma, la mentira es un instrumento muy peligroso. Pero así como a pesar del *Landfrieden* [92] la ley permite a todos llevar y utilizar armas en el caso de defensa propia, también la moral autoriza el uso de la
[225] mentira para el mismo caso, pero también *solamente* para ése. / Exceptuado este caso de la legítima defensa contra la fuerza o la astucia, toda mentira es un instrumento de la injusticia; por eso la justicia exige veracidad con todos. Pero contra la idea de que la mentira es reprobable de forma totalmente incondicionada, sin excepción y en virtud en la esencia del asunto, habla ya el hecho de que hay casos en los que el mentir es incluso un *deber*, en concreto, para los médicos; igualmente, el que hay mentiras *nobles*, por ejemplo, la del marqués de Posa en el «Don Carlos», la de la *Gerusalemme liberata*, II, 22 y, en general, todos los casos en los que uno quiere atraer a sí la culpa del otro; por último, el que el mismo Jesucristo dijera una vez intencionadamente lo que no era verdad (Juan, 7, 8). De acuerdo con esto, dice *Campanella* sin rodeos en sus *Poesie filosofiche*, madr. 9: *«Bello è il mentir, se a fare gran*

[92] *Landfrieden*, paz pública: Decreto general de paz, promulgado con carácter de ley por el Emperador o el Rey en el Imperio alemán, desde la Edad Media hasta 1806, para impedir la hostilidad. Las promulgaciones de *Landfrieden* amenazaban con penas físicas la puesta en peligro o la violación de la paz pública. Estaban limitadas a lugares, objetos o personas. El más antiguo fue el *Landfrieden* imperial de 1103, bajo Enrique IV. Otros importantes *Landfrieden* fueron el de Barbarroja de 1152 y el de Federico II de 1235, renovado por Rodolfo de Habsburgo. Maximiliano I promulgó el *Ewigen Landfrieden* (Paz pública perpetua), el 7 de agosto de 1495, en la Dieta de Worms. En él se suprimía el derecho de la hostilidad y la defensa propia por las armas. Las reclamaciones debían hacerse valer únicamente por vía jurídica. (Del *DTV Lexicon*, Bd. 5 y 10, voces *«Ewiger Landfrieden»* y *«Landfrieden»*, Múnich, DTV, 1990) [*N. de la T.*].

ben' si trova» [93]. Por el contrario, la doctrina en curso sobre la mentira necesaria es un remiendo miserable en el vestido de una pobre moral. Las deducciones de la ilegitimidad de la mentira a partir de la *facultad del lenguaje* que, por iniciativa de *Kant*, se ofrecen en algunos compendios, son tan banales, pueriles e insípidas, que uno, sólo para burlarse de ellas, podría ser tentado a arrojarse en los brazos del diablo y decir con *Talleyrand*: *«L'homme a reçu la parole pour pouvoir cacher sa pensée»* [94]. El horror incondicionado e ilimitado hacia la mentira que *Kant* aparenta en toda ocasión se basa o en la afectación o en el prejuicio: en el capítulo sobre la mentira de su *Doctrina de la virtud*, la caracteriza con todos los predicados oprobiosos, pero no aporta ninguna verdadera razón de su carácter reprobable, lo que habría sido más efectivo. Declamar es más fácil que demostrar y moralizar más fácil que ser sincero. *Kant* habría hecho mejor en liberar aquel celo especial contra el *sadismo*: éste, no la mentira, es el vicio propiamente demoníaco. Pues es directamente lo contrario de la compasión y no es nada más que la impotente crueldad que, incapaz de producir por sí misma los sufrimientos en los que tan complacida ve a los otros, agradece al destino / que lo haga en su [226] lugar. El hecho de que, según el principio del honor caballeresco, la acusación de mentira sea considerada tan grave y haya de ser lavada con la sangre del acusador, no depende de que la mentira sea *injusta* [*unrecht*]; porque entonces la acusación de una injusticia realizada por medio de la fuerza tendría que ofender con la misma gravedad, lo que claramente no es el caso; sino que depende de que, según el principio del honor caballeresco, la fuerza fundamenta propiamente el derecho: el que para cometer una injusticia recurre a la mentira demuestra que le falta la fuerza o el valor necesario para aplicarla. Toda mentira da muestra de temor: eso es lo que la condena.

[93] «Bello es el mentir, si mucho bien causa».
[94] [«El hombre ha recibido la palabra para poder ocultar su pensamiento». Reproducción inexacta de la máxima de Talleyrand según Barère, *Mémoires*, 4, 447, París, 1842].

§ 18. *La virtud de la caridad*

La justicia es, pues, la virtud cardinal primera y esencial. Como tal la reconocieron también los filósofos de la Antigüedad, si bien coordinaron con ella otras tres inadecuadamente elegidas. En cambio, no establecieron como virtud la caridad, *caritas*, ἀγάπη: el mismo *Platón*, que fue quien más alto se elevó en la moral, llegó sólo hasta la justicia voluntaria y desinteresada. La caridad ha existido, en la práctica y de hecho, en todas las épocas: pero tratada teóricamente y establecida formalmente como virtud —por cierto, la mayor de todas—, e incluso extendida también a los enemigos, lo fue por primera vez por el cristianismo, cuyo mayor mérito consiste precisamente en eso: aunque eso es sólo en relación a Europa; porque en Asia, ya mil años antes, el amor ilimitado al prójimo había sido tanto objeto de doctrina y precepto como de ejercicio, ya que el Veda y el Dharma-Sastra, el Itihasa y el Purana, como también la doctrina del Buda Shakia Muni, no se cansaban de predicarlo. Y si queremos tomarlo en sentido estricto, pueden encontrarse también en los antiguos indicios de la recomendación de la caridad, por ejemplo, en *Cicerón*, *De finib.*, V, 23; incluso también en Pitágoras, según Iámblico, *De vita Pythagorae*, c. 33. A mí me corresponde ahora la deducción filosófica de esa virtud a partir de mi principio.

[227] El segundo grado en el que, mediante el proceso de la *compasión*, demostrado antes fácticamente aunque misterioso en su origen, el sufrimiento ajeno se convierte por sí mismo e inmediatamente en mi motivo, se distingue claramente del primero por el *carácter positivo* de las acciones que de él resultan; pues entonces la compasión no sólo me retiene de ofender al otro, sino que incluso me impulsa a ayudarle. Según lo vivaz y sincera que sea la participación inmediata, por una parte, y lo grande y apremiante que sea el sufrimiento ajeno, por otra, seré movido por aquel motivo puramente moral a ofrecer por la necesidad o la indigencia del otro un mayor o menor sacrificio, que puede consistir en el empleo de mis fuerzas físicas o intelectuales en su favor, en mi propiedad, en mi salud, libertad, o incluso en mi vida. Aquí, pues, en la inmediata participación no apoyada en ninguna argumentación ni necesitada

de ella, se encuentra el único origen puro de la caridad, de la *caritas*, ἀγάπη; o sea, de aquella virtud cuya máxima es: *«omnes, quantum potes, juva»*, y de la que nace todo lo que la ética prescribe bajo el nombre de deberes de virtud, deberes de caridad o deberes imperfectos. Esa participación totalmente inmediata y hasta instintiva en el sufrimiento ajeno, o sea, la compasión, es la única fuente de tales acciones si es que *tienen valor moral*, es decir, si han de estar depuradas de todos los motivos egoístas y si, justamente por ello, han de despertar en nosotros mismos aquella satisfacción interna a la que se llama conciencia moral buena, satisfecha y aprobatoria; al igual que deben también provocar en el espectador la particular adhesión, aprecio, asombro y hasta la mirada humillante hacia sí mismo, todo lo cual es un hecho innegable. Si una acción benéfica tiene, en cambio, cualquier otro motivo, entonces no puede ser más que egoísta, cuando no malvada. Pues, en correspondencia con los móviles originarios de todas las acciones antes establecidos, a saber, el egoísmo, la maldad y la compasión, los *motivos* que en general pueden mover al hombre pueden incluirse en tres clases generales y supremas: 1. placer [*Wohl*] propio, 2. dolor [*Wehe*] ajeno, 3. placer ajeno. Si el motivo de una / acción benéfica no es de la *tercera* clase, enton- [228]
ces tiene que pertenecer sin duda a la *primera* o a la *segunda*. *Esto último* se da a veces realmente: por ejemplo, cuando beneficio a uno para molestar a otro al que no beneficio, o para hacerle sentir aún más su sufrimiento; o también para avergonzar a un tercero que no le benefició; o, finalmente, para humillar a aquel a quien beneficio. Pero lo *primero* se da con mucha más frecuencia, a saber, tan pronto como en una buena acción tengo a la vista *mi propio placer*, aunque sea muy remotamente y por un amplio rodeo; o sea, cuando me impulsa la consideración de una recompensa en éste o en otro mundo, o la alta estima y la fama de corazón noble que puedo alcanzar, o la reflexión de que aquel a quien hoy ayudo puede un día a su vez ayudarme o, si no, serme útil y servirme; o, por último, cuando me impulsa el pensamiento de que la máxima de la nobleza y la beneficencia tiene que mantenerse en pie, porque alguna vez me puede venir bien; en resumen, en cuanto mi fin es cualquier otro que no sea sólo el puramente *objetivo* de que quiero ver al otro auxiliado, arrebatado de su necesidad

y aflicción, y liberado de su sufrimiento: ¡nada más y nada menos! Sólo entonces, y nada más que entonces, he demostrado realmente aquella caridad, *caritas*, ἀγάπη, cuya predicación es el grande y característico mérito del cristianismo. Pero precisamente los preceptos que el Evangelio añade a su mandato del amor, como: «μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου, τί ποιεῖ ἡ δεξία σου» (*«sinistra tua manus haud cognoscat, quae dextra facit»*)[95] y otros semejantes, están basados en el sentimiento de lo que aquí he deducido: de que, en efecto, mi motivo tiene que ser exclusivamente la necesidad ajena y ninguna otra consideración, si es que mi acción ha de tener valor moral. Con todo acierto se dice exactamente lo mismo en *Matth.*, 6, 2: que aquellos que dan con ostentación tienen en ello su pago. Pero también los Vedas imparten aquí, por así decirlo, una bendición superior, al asegurarnos repetidamente que quien pretende un pago cualquiera de su obra anda todavía por el camino de las tinieblas y no está maduro para la redención. Si uno, al dar una limosna, me preguntase para qué le sirve, mi
[229] respuesta cierta sería: «Para esto: para que a aquel / pobre se le alivie su destino; pero, aparte de eso, absolutamente para nada. Si eso no te ha servido ni te ha importado verdaderamente, entonces no has querido realmente dar una limosna sino hacer una compra: en ese caso, se te ha estafado tu dinero. Pero si te importa que aquel a quien agobia la carencia sufra menos, entonces has conseguido justamente su fin, eso te sirve para que sufra menos, y ves exactamente hasta qué punto compensa tu donativo».

¿Pero cómo es posible que un sufrimiento que *no* es *el mío*, que no *me* afecta, se convierta en un motivo para mí de forma tan inmediata como en otro caso sólo lo sería el mío propio, y me mueva a obrar? Como se dijo, sólo por el hecho de que yo, aunque ese sufrimiento se me dé como algo exterior a través de la mera intuición o la noticia externa, sin embargo lo *con-siento*, [*mitempfinde*], lo *siento como mío*, pero no *en mí*, sino *en otro*; y así aparece lo que ya expresa *Calderón*:

[95] [«Que tu mano izquierda no sepa lo que hace la derecha», *Mat.*, 6, 3].

que entre el ver
Padecer y el padecer
Ninguna distancia había [96].

No siempre el peor es cierto, Jorn. II, p. 299

Pero esto supone que yo, en cierta medida, me he identificado con el otro y que, por consiguiente, la barrera entre yo y no-yo se ha suprimido momentáneamente: sólo entonces el asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten inmediatamente en míos: entonces ya no lo veo, tal y como la intuición empírica me lo ofrece, como extraño a mí, indiferente para mí y totalmente distinto de mí; sino que *en él* com-padezco yo [*leide ich mit*], pese a que su piel no esté conectada con mis nervios. Solamente de ese modo puede *su* dolor [*Wehe*], *su* necesidad, convertirse en motivo *para mí*: fuera de eso, sólo pueden hacerlo los míos propios. *Ese proceso* es, lo repito, *misterioso*: pues es algo de lo que la Razón no puede dar ninguna cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de experiencia. Y, no obstante, es cotidiano. Cada uno lo ha vivido con frecuencia en sí mismo, y ni siquiera al más duro de corazón y egoísta le es extraño. Se presenta cada día / ante nuestros ojos en lo singular, en lo [230] pequeño; en todas partes donde un hombre, por un impulso inmediato y sin mucha reflexión, ayuda y socorre al otro, y a veces hasta pone su misma vida en el más claro peligro por uno al que ve por primera vez, sin pensar en nada más que en que está viendo la gran necesidad y peligro del otro. Aparece en lo grande cuando, tras larga reflexión y dificultosos debates, la magnánima nación británica entrega 20 millones de libras esterlinas para comprar la libertad de los esclavos negros en sus colonias, ante el júbilo aprobatorio del mundo entero. Quien pretenda negar esta hermosa acción de gran estilo al móvil de la compasión para atribuírsela al cristianismo, tenga en cuenta que en todo el Nuevo Testamento no se dice una sola palabra contra la esclavitud, por muy general que fuese

[96] En español en el original [*N. de la T.*].

entonces el asunto; y que, todavía en 1860 en Norteamérica, en los debates sobre la esclavitud, uno apeló a que Abraham y Jacob también tenían esclavos.

La ética podrá analizar en capítulos y parágrafos sobre deberes de virtud, deberes de caridad, deberes imperfectos o como sea, cuáles serán en cada caso particular los resultados prácticos de aquel misterioso proceso interno. La raíz, el fundamento de todos ellos, es el expuesto aquí, del que surge el principio: *«omnes, quantum potes, juva»*; y a partir de aquí se puede deducir bien fácilmente todo lo demás, al igual que de la primera mitad de mi principio, o sea, del *«neminem laede»*, se deducían los deberes de la justicia. La ética es, en verdad, la más fácil de todas las ciencias, tal y como es de esperar; porque cada uno tiene la obligación [*Obliegenheit*] de construirla por sí mismo y, a partir del principio supremo que radica en su corazón, deducir por sí mismo la regla para cada caso que se presente: pues pocos tienen el ocio y la paciencia para aprender una ética ya construida. De la justicia y la caridad surge el conjunto de las virtudes; por eso aquellas son virtudes cardinales con cuya deducción queda colocada la piedra angular de la ética. La justicia constituye todo el contenido ético del Antiguo Testamento y la caridad el del Nuevo: ésta es la καινὴ ἐντολή [97] (Juan, 13, 34) en la que, según Pablo (Rom., 13, 8-10), están contenidas todas las virtudes cristianas.

[231] § 19. *Confirmaciones del fundamento de la moral expuesto*

La verdad ahora expresada de que la compasión, como el único móvil no egoísta, es también el único auténticamente moral, resulta, de una forma extraña y hasta casi incomprensible, paradójica. Por eso quisiera intentar familiarizarla [98] con las con-

[97] [«El Nuevo mandamiento»].

[98] Schopenhauer utiliza aquí la palabra alemana *entfremden*, extrañar, distanciar. Sin embargo, por el contexto es evidente que él la emplea en un sentido etimológico, tomando el prefijo *ent-* en el significado privativo que tiene en alemán, con lo que la palabra adopta el significado opuesto, como «des-extrañar» [*N. de la T.*].

vicciones del lector, probando su confirmación por la experiencia y por los dichos del general sentimiento humano.

1. Con este fin, quiero en primer lugar tomar como ejemplo un caso imaginado a voluntad, que puede valer en esta investigación como *experimentum crucis*. Pero, para no ponerme la cosa fácil, no tomo un caso de caridad sino de una violación de derechos y, por cierto, la más grave. Tomemos a dos jóvenes, Cayo y Tito, ambos enamorados apasionadamente pero cada uno de una muchacha distinta: y a cada uno, por circunstancias externas, se le interpone en el camino un rival con ventaja. Ambos están resueltos a acabar cada uno con el suyo, y ambos están totalmente a cubierto de cualquier descubrimiento y hasta de cualquier sospecha. Pero cuando cada uno por su lado procede a la preparación del asesinato, ambos, tras una lucha consigo mismos, desisten de ello. Y ahora han de darnos cuenta sincera y clara de las razones del abandono de su resolución. La explicación que ofrece Cayo ha de estar totalmente a la elección del lector. Acaso haya sido retenido por razones religiosas como la voluntad de Dios, la represalia venidera, el juicio futuro, etcétera. O quizá diga: «Pensé que la máxima de mi conducta en este caso no habría sido apropiada para proporcionar una regla universalmente válida para todo posible ser racional, ya que habría tratado a mi rival sólo como medio y no al mismo tiempo como fin». O quizá dijera con *Fichte*: «Toda vida humana es medio para la realización de la ley moral: o sea que no puedo, sin ser indiferente a la realización de la ley moral, destruir a uno que está determinado a contribuir a ella» (*Doctrina moral*, p. 373). / (A ese es- [232]
crúpulo, dicho sea de paso, podría enfrentarse diciendo que, con la posesión de su amada, esperaba producir pronto un nuevo instrumento de la ley moral.) O puede decir, de acuerdo con *Wollastone*: «He pensado que aquella acción sería la expresión de un principio falso». O, con *Hutcheson* : «El sentido moral, cuyas sensaciones, como las de todos los demás sentidos, no son ulteriormente explicables, me ha determinado a dejarlo estar». O quizá diga, con *Adam Smith*: «Yo preví que mi acción no habría suscitado ninguna simpatía hacia mí en el espectador de la misma». O, según *Christian Wolff*: «Supe que de ese modo trabajaría en contra de mi propia perfección y no

fomentaría la ajena». O podría decir, de acuerdo con *Spinoza*: «*Homini nihil utilius homine: ergo hominem interimere nolui*» [99]. En resumen, diría lo que se quiera. Pero *Tito*, cuya explicación me he reservado, dice: «Como empezase con los preparativos y, por tanto, de momento tuviera que ocuparme no de mi pasión sino de mi rival, sólo entonces se me hizo totalmente claro lo que había de suceder verdaderamente con él. Y entonces me conmovió la piedad y la misericordia, me dio lástima de él, no pude decidirme: no he podido hacerlo». Ahora pregunto a todos los lectores honestos e imparciales: ¿Cuál de los dos es mejor hombre? ¿En las manos de cuál de los dos preferiría dejar su propio destino? ¿Cuál de ellos ha sido retenido por el motivo más puro? ¿Dónde se encuentra, según ello, el fundamento de la moral?

2. Nada indigna tan hondamente nuestro sentimiento moral como la crueldad. Podemos perdonar cualquier otro delito, la crueldad no. La razón de esto es que la crueldad es directamente lo contrario de la compasión. Cuando nos enteramos de un hecho muy cruel como lo es, por ejemplo, el que justo ahora nos cuentan los periódicos sobre una madre que ha asesinado a su chico de cinco años echándole aceite hirviendo en la garganta, y a su hijo más pequeño enterrándolo vivo; o la que se nos narra desde Argelia: que, después de una riña y
[233] pelea casual entre un español y un argelino, éste, más fuer/te, le arrancó a aquél toda la quijada y se la llevó como trofeo dejándole vivo; entonces, nos conmovemos de espanto y exclamamos: «¿Cómo es posible hacer algo así?». ¿Cuál es el sentido de esa frase? ¿Es quizá: cómo es posible temer tan poco los castigos de la vida futura? Difícilmente ¿O: cómo es posible obrar según una máxima que es tan en absoluto inapropiada para convertirse en una ley universal para todo ser racional? Seguro que no. ¿O: cómo es posible descuidar tanto la propia perfección y la ajena? Tampoco. El sentido de aquella pregunta es, con toda certeza, únicamente éste: ¿Cómo es posible carecer por completo de compasión? Así que es la máxima falta de compasión lo que imprime a un hecho el sello de

[99] [«Nada es más útil al hombre que el hombre: por eso no quise destruir al hombre». Spinoza, *Ethica*, IV, prop. 18, escolio].

la más honda reprobación y repugnancia morales. Por consiguiente, la compasión es el verdadero móvil moral.

3. La fundamentación de la moral y el móvil de la moralidad que he establecido son, en general, los únicos que pueden gloriarse de una eficacia real y hasta amplia. Pues nadie querrá afirmar lo mismo de los demás principios morales de los filósofos; porque éstos se componen de proposiciones abstractas, en parte hasta sofísticas, sin otro fundamento más que una artificial combinación de conceptos; de modo que su aplicación al obrar real tendría a veces hasta un aspecto ridículo. Una buena acción realizada simplemente en consideración al principio moral kantiano sería en el fondo obra de una pedantería filosófica o bien acabaría en un autoengaño, en la medida en que la Razón del agente interpretaría un hecho que tendría otro móvil, quizás más noble, como producto del imperativo categórico o de un concepto del deber apoyado en nada. Pero raras veces puede demostrarse una eficacia decisiva, no sólo de los principios morales *filosóficos* calculados sobre la mera teoría, sino incluso también de los *religiosos* establecidos a efectos totalmente prácticos. Eso lo vemos ante todo en que, pese a la gran diversidad de religiones en la tierra, el grado de la moralidad o, más bien, de la inmoralidad, no muestra en absoluto una diversidad correspondiente a aquélla sino que, en esencia, es poco más o menos la misma en todas partes. Sólo que no hay que confundir la rudeza y el refinamiento con la mora/lidad y la inmoralidad. La religión de los griegos tenía [234]
una tendencia moral manifiestamente escasa, casi limitada sólo al juramento; no se enseñaba ningún dogma ni se predicaba públicamente ninguna moral: pero no vemos que por ello los griegos, tomados en su conjunto, hubieran sido moralmente peores que los hombres de la era cristiana. La moral del cristianismo es de clase muy superior a la de las demás religiones que se hayan presentado nunca en Europa: pero a quien pretendiera creer por ello que la moralidad europea había mejorado justo en la misma medida y que ahora al menos sobresale entre las contemporáneas, no sólo se le podría convencer enseguida de que entre los mahometanos, guebros, hindúes y budistas se puede encontrar al menos tanta honradez, fidelidad, tolerancia, suavidad, beneficencia, nobleza y abnegación como entre los pueblos cristianos; sino que más bien podría

decidir en perjuicio del cristianismo la larga lista de crueldades inhumanas que le han acompañado: en las numerosas guerras de religión, las irresponsables Cruzadas, el exterminio de una gran parte de los aborígenes de América y la colonización de esa parte del mundo con hombres arrastrados desde África: esclavos negros arrebatados sin derecho, sin una apariencia de derecho, de sus familias, de su país natal y de su parte del mundo, y condenados a trabajos forzados [100]; en las incesantes persecuciones de herejes y los tribunales de Inquisición que claman al cielo, la noche de San Bartolomé, la ejecución de 18 000 holandeses por el duque de Alba, etcétera, etcétera. Pero, en general, si uno compara la excelente moral que predica el cristianismo y, más o menos, toda religión, con la praxis de los fieles; y si se imagina a dónde se llegaría con ella en caso de que el brazo secular no impidiese los crímenes e incluso, lo que sería de temer, de que todas las leyes fueran suprimidas siquiera por un día, entonces habría que confesar que el efecto de todas las religiones sobre la moralidad es ver-
[235] daderamente muy exiguo. / De eso tiene la culpa, desde luego, la debilidad de la fe. En teoría, y en la medida en que la cosa se quede en la consideración piadosa, a todos les parece firme su fe. Sólo que la acción es la dura piedra de toque de todas nuestras convicciones: cuando ésta se produce y la fe ha de acreditarse con grandes renuncias y duros sacrificios, entonces se muestra la debilidad de la misma. Si un hombre medita seriamente un crimen, ha quebrantado ya las barreras de la auténtica moralidad pura: lo primero que entonces le detiene es siempre el pensamiento de la Justicia y la policía. Si se deshace de éste con la esperanza de escapar de ellas, la segunda barrera que se le enfrenta es la consideración de su honor. Pero si también pasa por encima de ese baluarte, entonces se puede apostar mucho en contra de que, tras haber superado esos dos poderosos obstáculos, algún dogma religioso tenga poder suficiente para retenerle de la acción. Pues a quien no le intimidan los peligros próximos y ciertos, difícilmente le retendrán los remotos y basados solamente en creencias. Además, se pue-

100 Todavía hoy, según Buxton, *The African Slavetrade*, 1839, su cifra aumenta *anualmente* en unos 150 000 africanos frescos, en cuya captura y viaje mueren miserablemente por encima de 200 000 más.

de aún objetar contra todas las buenas acciones resultantes exclusivamente de convicciones religiosas, que no han sido desinteresadas sino que se han producido en consideración a la recompensa y el castigo; y, por consiguiente, no tienen ningún valor puramente moral. Este conocimiento lo encontramos vigorosamente expresado en una carta del famoso gran duque Carlos Augusto de Weimar, en la que se dice: «El mismo barón *Weyhers* encontró que tenía que ser un mal sujeto el que estuviera bien dispuesto por la religión y no por naturaleza. *In vino veritas*». (*Cartas a J. H. Merk*, carta 229). Y ahora considérese, por contra, el móvil moral que yo he establecido. ¿Quién probará a discutir por un instante que ha puesto de manifiesto una eficacia decisiva y verdaderamente asombrosa en todas las épocas, en todos los pueblos, en todas las situaciones de la vida, incluso en estados de anarquía, en medio de los horrores de las revoluciones y las guerras, en lo grande y en lo pequeño, cada día y cada hora; que impide a diario mucha injusticia, crea algunas buenas acciones sin esperanza alguna de recompensa y, con frecuencia, de forma totalmente inesperada; y que, allá donde ella y sólo ella ha actuado, todos nosotros, con emoción y respeto, atribuimos incondicionalmente al hecho el auténtico valor moral?

4. Pues la compasión ilimitada con todos los seres vivos es [236]
el más firme y seguro aval de la buena conducta moral, y no precisa de ninguna casuística. Quien está lleno de ella es seguro que no ofenderá a nadie, a nadie perjudicará, a nadie hará daño, sino que más bien tendrá indulgencia con todos, perdonará a todos, a todos ayudará tanto como pueda, y todas sus acciones llevarán el cuño de la justicia y la caridad. En cambio, inténtese decir: «Este hombre es virtuoso pero no conoce la compasión». O: «Es un hombre injusto y malvado; pero es muy compasivo»; entonces se hará perceptible la contradicción. El gusto es diferente; pero no conozco ninguna oración más bella que aquella con la que concluyen los antiguos espectáculos indios (igual que en otro tiempo los ingleses con la oración por el rey): «Que todos los seres vivos permanezcan libres de dolores».

5. También a partir de rasgos individuales se puede inferir que el verdadero móvil fundamental de la moralidad es la compasión. Por ejemplo, es exactamente igual de injusto [*unrecht*] robar cien táleros con impunes tretas legales a un rico que a un pobre: pero los reproches de la conciencia moral y la censura de los testigos imparciales resultarán mucho más intensos y violentos en el segundo caso; de ahí que ya Aristóteles dijera: «δεινότερον δέ ἐστί τὸν ἀτυχοῦντα, ἢ τὸν εὐτυχοῦντα, ἀδικεῖν» (*«iniquius autem est, injuriam homini infortunato, quam fortunato, intulisse»*)[101], *Probl.*, XXIX, 2. En cambio, los reproches serán todavía más leves que en el primer caso, cuando es al fisco a quien se ha engañado; pues éste no puede ser objeto de compasión. Se ve que la materia de la censura propia y ajena no la proporciona inmediatamente la violación del derecho sino, ante todo, el sufrimiento que con ello se trae a los demás. La mera violación del derecho como tal, por ejemplo, la anterior contra el fisco, será ciertamente desaprobada también por la conciencia moral y por los demás, pero sólo en la medida en que con eso se ha quebrantado la máxima de respetar *todos* los derechos, que es la que hace al hombre verdaderamente honrado; o sea, que será desaprobada mediatamente y en pequeño grado. Pero si era un fisco *encomendado*, entonces el caso es totalmente distinto, al aparecer aquí el concepto de la *doble injusticia* antes fijado, con sus propiedades
[237] específicas. En lo ana/lizado aquí se basa el que el reproche más duro que se hace a los chantajistas codiciosos y los rufianes legales, sea el de que se han apoderado de los bienes de viudas y huérfanos: precisamente porque éstos, al estar totalmente desamparados, deberían haber despertado la compasión más aún que los demás. La total carencia de ésta es, pues, lo que conduce al hombre a la iniquidad.

6. Con evidencia aún mayor que la justicia, se basa la caridad en la compasión. Ninguno obtendrá pruebas de auténtica caridad en los demás mientras le vaya bien en todos los respectos. El afortunado puede, desde luego, experimentar de muchas maneras el afecto de sus allegados y amigos: pero las manifestaciones de aquella participación pura, desinteresada y objetiva en la situación y destino ajenos, que son efecto de la caridad, quedan reservadas para el que sufre en algún respecto. Pues no participamos con el afortunado *como tal*; más bien

[101] [«Es más inicuo haber cometido una injusticia contra el infortunado que contra el afortunado»].

queda, *como tal*, ajeno a nuesto corazón: *«habeat sibi sua»* [102]. Incluso, si aquel aventaja en mucho a los otros, provocará fácilmente la envidia que, en su futura caída desde la altura de la felicidad, amenaza con convertirse en sadismo. No obstante, esa amenaza queda la mayoría de las veces incumplida y no se produce el «γελῶσι δ'ἐχθροί» (*«rident inimici»*) [103] de Sófocles. Pues en cuanto el afortunado cae, se produce una gran transformación en el corazón de los otros, que es instructiva para nuestra consideración. En efecto, en primer lugar se muestra ahora de qué clase era la participación que los amigos tenían en su felicidad: *«diffugiunt cadis cum faece siccatis amici»* [104]. Pero, por otro lado —lo cual él temía más que la desgracia misma y le resultaba más insorportable de pensar—, la mayoría de las veces le falta el regocijo del que envidiaba su felicidad, el escarnio del sadismo: la envidia está aplacada, ha desaparecido con su causa, y la compasión que ahora ocupa su lugar produce la caridad. Con frecuencia, los envidiosos y enemigos de un afortunado se han convertido, con ocasión de su caída, en amigos buenos, consoladores y auxiliadores. ¿Quién no ha vivido en sí mismo algo de esa especie, al menos en débiles grados, y, afectado por algún caso de desgracia, no ha visto con sorpresa que aquellos que hasta entonces delataban la máxima frialdad y hasta malevolencia contra él / se di- [238]
rigen ahora a él con enorme participación? Pues la desgracia es la condición de la compasión y la compasión la fuente de la caridad. Con esta consideración está emparentada la observación de que nada aplaca tan rápido nuestra ira, aun cuando esté justificada, como la afirmación: «Es un desgraciado» con referencia al objeto de la misma. Pues lo que es la lluvia para el fuego, eso es la compasión para la ira. Por eso aconsejo a aquel que no quiera tener que lamentar nada que, si se enciende de ira contra otro, se proponga ocasionarle un gran sufrimiento; que se imagine vivamente que se lo ha ocasionado ya, que le vea ahora retorciéndose con su dolor espiritual o corporal, o con la necesidad y la miseria; y que entonces tenga

[102] [«Que tenga lo suyo»].

[103] [«Los enemigos se ríen». Sófocles, *Electra*, 1153].

[104] [«Una vez apurados los cántaros, huyen los amigos con los residuos». Horacio, *Od.* I, 35, 26].

que decirse a sí mismo: ésta es mi obra. Si algo hay que pueda mitigar su ira, es eso. Pues la compasión es el correcto antídoto de la ira; y con ese recurso se anticipa, mientras todavía se está a tiempo,

la pitié, dont la voix,
Alors qu'on est vengé, fait entendre ses lois [105].
Volt., *Sémiramis*, A. 5, Sc. 6.

En general, con nada se eliminará nuestro ánimo hostil hacia otros tan fácilmente como concibiendo un punto de vista desde el cual recurrir a nuestra compasión. El mismo hecho de que los padres, por lo regular, amen sobre todo al hijo enfermo, se basa en que suscita continuamente la compasión.

7. El móvil moral que he establecido se acredita además como el auténtico, por el hecho de que también protege a los *animales*, que tan irresponsablemente mal contemplados están en los demás sistemas morales europeos. La pretendida ausencia de derechos de los animales, la ilusión de que nuestra conducta con ellos no tiene valor moral o, como se dice en el lenguaje de aquella moral, que no hay deberes con los animales, es una indignante brutalidad y barbarie del Occidente cuya fuente se encuentra en el judaísmo. Dentro de la filosofía, se basa en la total distinción, aceptada pese a toda evidencia, entre el hombre y el animal; distinción que, como es sabido, fue expresada de la forma más decidida y estridente por *Descartes*
[239] como una consecuencia necesaria de sus errores. / En efecto, cuando la filosofía cartesiano-leibniziano-wolffiana edificó la psicología racional a partir de conceptos abstractos y construyó un *anima rationalis* inmortal, entonces las naturales demandas del mundo animal se opusieron visiblemente a ese privilegio y patente de inmortalidad exclusivos de la especie humana; y la naturaleza, como en todas las ocasiones semejantes, presentó calladamente su protesta. Entonces los filósofos, angustiados por su conciencia moral intelectual, tuvieron que intentar apoyar la psicología racional con la empírica y esforzarse así en abrir entre el hombre y el animal un inmenso precipicio, un abismo insondable, para, pese a toda evidencia, presentarlos

[105] [«La piedad, cuya voz hace oír sus leyes después de que uno está vengado»].

como radicalmente diferentes. De tales esfuerzos se burla ya *Boileau*:

> *Les animaux ont-ils des universités?*
> *Voit-on fleurir chez eux des quatre facultés?* [106]

¡Y al final los animales no serían capaces de distinguirse del mundo externo ni tendrían ninguna conciencia de sí mismos, ningún yo! Contra tales afirmaciones insulsas se puede simplemente aludir al egoísmo ilimitado que habita en cada animal, hasta el más pequeño y postrero, y que da testimonio suficiente de hasta qué punto los animales son conscientes de su yo frente al mundo o al no-yo. Si un cartesiano se encontrase entre las garras de un tigre, se percataría con la mayor claridad de qué nítida distinción establece aquél entre yo y no-yo. En correspondencia con tales sofisticaciones de los filósofos, encontramos por la vía popular la peculiaridad de algunos lenguajes, en concreto del alemán, consistente en tener palabras totalmente particulares para el comer, beber, estar embarazada, parir, morir y enterrar, a fin de no tener que utilizar las que designan aquellos actos en los animales, y así ocultar tras la diversidad de las palabras la completa identidad de las cosas. Dado que las lenguas antiguas no conocen una tal duplicidad de expresiones sino que designan imparcialmente la misma cosa con la misma palabra, es indudable que aquel miserable artificio es obra del clericalismo europeo que, en su secularidad, no cree poder llegar bastante lejos en el negar y renegar de la esencia eterna / que vive en todos los animales; [240]
con lo que ha sentado la base de la malvada dureza y crueldad europea contra los animales, a la que un hombre de la alta Asia sólo puede mirar con justificado horror. En la lengua inglesa no nos encontramos con aquel indigno artificio; sin duda, porque los sajones no eran todavía cristianos cuando conquistaron Inglaterra. No obstante, se encuentra un análogo de aquél en la particularidad de que en inglés todos los animales son *ge-*

106 [«Los animales, ¿tienen universidades?
¿se ve aflorar en ellos las cuatro facultades?»
Boileau, *Satire*, VIII, 165. En el original *les* en lugar de *des*].

neris neutrius y, por tanto, son representados por el pronombre *it* (ello), exactamente igual que las cosas inertes; lo cual resulta del todo indignante, sobre todo en el caso de los primates como los perros, los monos, etc., y es innegablemente un ardid clerical para degradar los animales a cosas. Los antiguos egipcios, cuya vida estaba consagrada en su totalidad a fines religiosos, inhumaban en las mismas tumbas las momias de los hombres y las de los ibis, cocodrilos, etc.; pero en Europa es una atrocidad y un crimen que el perro fiel sea enterrado junto a la tumba de su amo, sobre la que a veces ha esperado su propia muerte en virtud de una fidelidad y apego que no se encuentra en el género humano. Nada conduce más decisivamente al conocimiento de la identidad de esencia en el fenómeno del animal y el del hombre, que la dedicación a la zoología y la anatomía: ¿Qué se ha de decir, por tanto, cuando hoy en día (1839), un zoótomo santurrón [107] se atreve a urgir a una distinción absoluta y radical entre hombre y animal, y llega hasta el punto de atacar y ultrajar a los zoólogos honrados que, lejos de todo clericalismo, servilismo y tartufianismo, siguen su camino de la mano de la naturaleza y de la verdad?

Hay que estar verdaderamente ciego de todos los sentidos o cloroformado de *foetor judaicus*, para no saber que lo esencial y principal en el hombre y el animal es lo mismo; y que lo que distingue a ambos no se encuentra en lo primario, en el principio, en el origen, en la esencia interna, en el núcleo de ambos fenómenos que es, tanto en el uno como en el otro, *la voluntad* del individuo; sino sólo en lo secundario, en el intelecto, en el grado de la fuerza cognoscitiva, que en el hom-
[241] bre, por la facultad adicional del conocimiento *abstracto* / denominada *Razón*, es muy superior; aunque es notorio que ello se debe exclusivamente a un mayor desarrollo cerebral, o sea, a la diversidad somática de una única parte, el cerebro, según su cantidad. Pero no tiene comparación con la homogeneidad, tanto psíquica como somática, entre el animal y el hombre. Así pues, a un occidental y judaizado despreciador de los animales e idólatra de la Razón hay que recordarle que, al igual

107 Se refiere a Rudolf Wagner. Véase la carta de Schopenhauer a Frauenstädt de 12 de septiembre de 1852, en A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, p. 294, ed. de A. Hübscher, Bonn, Bouvier, 1987, 2.ª ed.

que él fue amamantado por *su* madre, también el perro lo fue por la *suya*. Ya antes he censurado el hecho de que incluso *Kant* cayera en aquella falta de sus coetáneos y compatriotas. El que la moral del cristianismo no tenga en cuenta los animales es un defecto de la misma que es mejor admitir que perpetuar y del que uno se tiene que asombrar, tanto más cuanto que esa moral muestra en lo demás la máxima coincidencia con la del brahamanismo y el budismo, sólo que está expresada con menor fuerza y no es llevada hasta el extremo; por eso, apenas cabe dudar de que, al igual que la idea de un Dios hecho hombre (Avatar), aquella moral procede de la India y ha podido llegar a Judea a través de Egipto; de modo que el cristianismo sería el reflejo de una originaria luz hindú procedente de las ruinas de Egipto que, sin embargo, cayó desgraciadamente sobre suelo judío. Como *símbolo* amable del defecto de la moral cristiana censurado, dentro de su gran coincidencia con la hindú en todo lo demás, se podría interpretar la circunstancia de que Juan El Bautista se presenta totalmente al estilo de un saniaffi hindú, pero ¡vestido con pieles de animal!; lo cual es sabido que sería una atrocidad para cualquier hindú; pues hasta la Real Sociedad de Calcuta obtuvo su ejemplar de los Vedas sólo bajo la promesa de que no lo encuadernaría, según el estilo europeo, en cuero. Por eso se encuentra en su biblioteca encuadernado en seda. Un contraste característico semejante lo ofrece la historia evangélica de Pedro El Pescador, a quien el Salvador bendice con un milagro, de suerte que las barcas se llenan de peces hasta hundirse (Lucas, 5), con la historia de Pitágoras, bendecido en la sabiduría egipcia, que compraba a los pescadores su redada mientras la red estaba aún en el agua, para luego regalar su libertad a todos los peces capturados (Apul. / *de magia*, p. 36 Bip[ontina]). La compa- [242]
sión con los animales se conecta tan exactamente con la bondad del carácter, que se puede afirmar con seguridad que quien es cruel con los animales no puede ser un buen hombre. También se muestra esa compasión como surgida de la misma fuente que la virtud a ejercitar con los hombres. Así, por ejemplo, las personas de fina sensibilidad, al recordar que con mal humor, con ira o encendidos por el vino han maltratado a su perro, su caballo o su mono de forma inmerecida, innecesaria o excesiva, cuando les califique la voz de la conciencia moral

reprensiva sentirán el mismo arrepentimiento y la misma insatisfacción consigo mismos que la que sentirán con el recuerdo de una injusticia ejercida contra un hombre. Recuerdo haber leído que un inglés que había matado un mono en una cacería en la India, no pudo olvidar la mirada que éste le lanzó al morir; y, desde entonces, no volvió a matar un mono. Igual que Wilhelm Harris, un verdadero Nemrod que, simplemente para disfrutar del placer de la caza, viajó por el interior de África en los años 1836 y 1837. En sus *Viajes*, publicados en Bombay en 1838, cuenta que, después que hubo matado el primer elefante, que era una hembra, y cuando a la mañana siguiente buscaba el animal abatido, todos los demás elefantes de los alrededores habían huido: sólo el hijo del abatido había pasado la noche junto a la madre muerta; entonces, olvidando todo temor, salió al encuentro de los cazadores con las más vivas y claras muestras de su aflicción inconsolable y les rodeó con su pequeña trompa para pedir su ayuda. Entonces, dice Harris, le conmovió un verdadero arrepentimiento por su acción y tuvo la sensación de que había cometido un asesinato. A esa nación inglesa de fina sensibilidad, la vemos caracterizada ante todas las demás por una destacada compasión por los animales que se manifiesta a cada ocasión y que ha tenido el poder de, pese a la «fría superstición» que por lo demás la degrada, moverla a rellenar con la legislación los huecos dejados por la religión en la moral. Pues precisamente esos huecos son la causa de que en Europa y América se precise de sociedades protectoras de animales que incluso no pueden actuar
[243] más que con la ayuda de la Justicia y la policía. / En Asia, las religiones garantizan protección suficiente a los animales; por eso allá ningún hombre piensa en tales asociaciones. Con todo, también en Europa despierta cada vez más el sentido para los derechos de los animales, a medida que se desvanecen y desaparecen poco a poco los extraños conceptos de un mundo animal venido a la existencia sólo para el uso y deleite del hombre, conceptos a resultas de los cuales se trata a los animales como cosas. Pues ellos son la fuente del brutal y desconsiderado trato a los animales en Europa; y ya en el segundo volumen de los *Parerga*, § 177, he demostrado su origen en el Antiguo Testamento. Sea, pues, dicho en honor de los ingleses, que entre ellos por primera vez la ley ha tomado seriamente

a los animales bajo su protección contra el trato cruel; y el malvado tiene que expiar el haber cometido un delito contra los animales, aunque le pertenezcan. E incluso, no contentos con esto, en Londres existe una sociedad para la protección de los animales voluntariamente constituida, la *Society for the Prevention of Cruelty to Animals* que, con medios privados y con significativas inversiones, hace mucho para trabajar contra el tormento de los animales. Sus emisarios acechan ocultos para luego presentarse como denunciantes de los tormentos a seres sensibles sin lenguaje, y en todas partes es de temer su presencia [108]. / En los empinados puentes de Londres, la Sociedad [244] mantiene un tiro de caballos que es colocado gratuitamente delante de todos los coches pesadamente cargados. ¿No es esto

108 Hasta qué punto se toma la cosa en serio, lo muestra el siguiente ejemplo, muy reciente, que traduzco del *Birmingham-Journal* de diciembre de 1839, «Apresamiento de una banda de 84 acosadores de perros»: «Habiéndose sabido que ayer estaba planeado que tuviese lugar en la Calle del Zorro de Birmingham un acoso de perros, la Sociedad de Amigos de los Animales adoptó medidas de precaución para asegurarse la ayuda de la policía; un fuerte destacamento de la misma marchó hacia el lugar de la lucha y, tan pronto como se le permitió entrar, arrestó a toda la banda presente. Los participantes fueron maniatados de dos en dos y luego unidos todos con una gran soga por el medio: así fueron conducidos a la oficina de la policía, donde el alcalde celebraba sesión con el magistrado. Las dos personas principales fueron condenadas a una multa de una libra esterlina más 8 1/2 chelines de costas y, en caso de impago, a 14 días de trabajos forzados en presidio. Los demás fueron dejados en libertad». Los *dandies*, que no suelen faltar nunca a tales nobles placeres, habrán tenido un aspecto muy incómodo en la procesión. Pero un ejemplo todavía más severo de época reciente, lo encontramos en el *Times* del 6 de abril de 1855, p. 6 y, por cierto, sentado en realidad por ese mismo periódico. En concreto, informa del caso, llevado a juicio, de la hija de un barón escocés muy acaudalado, que con gran crueldad había atormentado a su caballo con palos y cuchillos, por lo que había sido condenada a 5 libras esterlinas de multa. Pero eso no le importó nada a semejante muchacha; y habría saltado impunemente sobre ello, si el *Times* no hubiera seguido con el justo y delicado castigo, al continuar, poniendo por dos veces con grandes letras el nombre y apellido de la muchacha: «No podemos por menos que decir que algunos meses de prisión, junto con algunos azotes aplicados en Hampshire en privado pero por mujeres de mano firme, habrían sido un castigo muy adecuado para Miss N. N. Una miserable de esa clase se ha hecho indigna de todas las consideraciones y privilegios que se han de conceder a su sexo: no podemos considerarla ya como una mujer». Dedico en especial esta noticia periodística a las asociaciones contra la tortura de los animales instituidas ahora en Alemania, para que vean cuánto hay que atacar si ha de resultar algo; si bien rindo todo mi reconocimiento al loable celo del señor Hofrath Perner, de Múnich, que se ha dedicado plenamente a esa rama de la beneficencia y ha extendido la iniciativa a toda Alemania.

bello? ¿No provoca nuestro aplauso igual que una buena acción con un hombre? También la *Philanthropic Society* de Londres ofreció por su parte, en el año 1837, un premio de 30 libras para la mejor exposición de los fundamentos morales contra el tormento a los animales; exposición que, sin embargo, debía estar tomada principalmente del cristianismo, con lo que la tarea era, desde luego, difícil: el premio fue otorgado en 1839 al señor Macnamara. En Filadelfia existe, con fines análogos, una *Animals Friends Society*. A su presidente ha dedicado T. Forster (un inglés), su libro *Philozoia, Moral Reflections on the Actual Condition of Animals and the Means of Improving the Same* (Bruselas, 1839). El libro es original y está bien escrito. Como inglés, el autor intenta también, naturalmente, apoyar en la Biblia sus exhortaciones al trato humanitario a los animales, aunque resbala / por todas partes; de modo [245] que al final se agarra al argumento de que Jesucristo nació en un pesebre entre un buey y una mula, con lo que se indicaba simbólicamente que teníamos que considerar a los animales como nuestros hermanos y tratarlos de acuerdo con ello. Todo lo alegado aquí da fe de que el tono moral de que aquí se habla comienza poco a poco a sonar también en el mundo occidental. El que, por lo demás, la adhesión a los animales no tenga que llegar tan lejos que, al igual que los brahamanes, tengamos que abstenernos de la alimentación animal, se basa en que en la naturaleza la capacidad de sufrir mantiene la misma marcha que la inteligencia; por eso, sufriría más el hombre por la carencia de la alimentación animal, sobre todo en el Norte, que el animal por una muerte rápida y siempre imprevista que, no obstante, se debería aliviar aún más por medio del cloroformo. En cambio, sin la alimentación animal el género humano en el Norte no podría siquiera subsistir. En la misma medida, también el hombre hace que el animal trabaje para él, y solamente el exceso del esfuerzo impuesto se convierte en crueldad.

8. Si prescindimos de toda posible investigación metafísica del fundamento último de aquella compasión, única de la que pueden proceder las acciones no egoístas; y si la consideramos desde el punto de vista empírico, sólo como una disposición natural, entonces será obvio para todos que, para el mayor alivio posible de los sufrimientos innumerables y multiformes a los que nuestra vida nos expone y de los que ninguno puede

escapar del todo, y al mismo tiempo como contrapeso del egoísmo ardiente que llena a todos los seres y a menudo se convierte en maldad, la naturaleza no podía hacer nada más efectivo que implantar en el corazón humano aquella admirable disposición en virtud de la cual el sufrimiento de uno es sentido también por el otro, y de la que surge la voz que grita fuerte y clara, según sea la ocasión, en éste «¡Ya voy!», en aquél «¡Socorro!». De cara a la prosperidad de todos se podría, ciertamente, esperar más de la ayuda mutua que de ahí surge que de un severo mandato debido general, abstracto y resultante de ciertas consideraciones racionales y combinaciones conceptuales, del que era de esperar tanto menos éxito cuanto que para el / hombre rudo los principios generales y las ver- [246]
dades abstractas son totalmente incomprensibles, ya que para él sólo lo concreto es algo; pero toda la Humanidad, con excepción de una parte manifiestamente pequeña, fue siempre y tiene que seguir siendo ruda, ya que los numerosos trabajos corporales, ineludiblemente necesarios para el conjunto, no permiten el cultivo del espíritu. En cambio, para el descubrimiento de la compasión, mostrada como la *única fuente de las acciones desinteresadas y, por tanto, como la verdadera base de la moralidad*, no se precisa de ningún conocimiento abstracto sino sólo del intuitivo, de la mera captación del caso concreto a la que se reacciona inmediatamente sin ninguna mediación ulterior del pensamiento.

9. En total concordancia con esta última consideración encontramos la siguiente circunstancia: la fundamentación que he dado a la ética me deja, ciertamente, sin precedentes dentro de los filósofos escolásticos y hasta es paradójica en relación a sus doctrinas, ya que algunos de ellos, por ejemplo, los estoicos (*Sen., De clem.*, II, 5), Spinoza (*Eth.*, IV, prop. 50), Kant (*Crítica de la Razón práctica*, p. 213; R., p. 257), rechazan y censuran directamente la compasión. Sin embargo, mi fundamentación tiene a su favor la autoridad del mayor moralista de toda la época moderna: pues tal es, sin duda, J. J. Rousseau, el profundo conocedor del corazón humano, que no sacó su sabiduría de los libros sino de la vida, y que no destinó su doctrina a la cátedra sino a la Humanidad; él, el enemigo de los prejuicios, el pupilo de la naturaleza, el único al que ésta había otorgado el don de poder moralizar sin ser aburrido,

porque alcanzó la verdad y conmovió el corazón. Así pues, me permitiré traer a colación algunos pasajes suyos como confirmación de mi opinión, tras haber sido hasta ahora todo lo ahorrativo posible en las citas.

En el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 91 (edit. Bip[ontina]), dice:

«Il y a un autre principe, que Hobbes n'a point apperçu, et qui ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. *Je ne crois /*
[247] *pas avoir aucune contradiction à craindre en accordant à l'homme* la seule vertu naturelle *qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle* de la pitié» *etc.* P. 92: *«Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eut donné* la pitié *à l'appui de la raison: mais il n'a pas vu, que* de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales, *qu'il veut disputer aux hommes. En effet qu'est-ce-que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon* la pitié *appliquée aux faibles, aux coupables, ou a l'espèce humaine en général? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un object particulier; car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre-chose, que désirer qu'il soit heureux? [...] La commisération sera d'autant plus énergique, que* l'animal spectateur s'identifiera plus intimément avec l'animal souffrant». P. 94: *«Il est donc bien certain, que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de moeurs et de vertus, avec cet avantage, que nul ne sera tenté de désobéir à sa douce voix: c'est elle, qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme sa subsistence acquise avec peine, si lui même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs: c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée «fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse», inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente "fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible". C'est, en un mot,* dans ce sentiment naturel plutôt, que dans les argumens subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance qu'eprouverait tout homme à mal faire, *même indépendamment des maximes de l'éducation»* [109].

[109] [«Hay otro principio, del que Hobbes no se ha percatado y que, habiendo

Compárese con esto lo que dice en *Émile*, L. IV, pp. 115-120 (ed. Bip[ontina]) donde, entre otras cosas, se dice: *«En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est / en* [248] *nous transportant hors de nous et en nous* identifiant avec l'animal souffrant; en quittant, pour ainsi dire, notre être, pour prende le sien? *Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre:* ce n'est pas dans nous, c'est dans lui, que nous souffrons. [...] offrir au jeune homme *des objets, sur lesquels puisse agir la force expansive de son coeur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout* se retrouver hors de lui; *écarter avec soin ceux, qui le resserrent, le concentrent, et tendent le ressort* du moi humain», *etcétera* [110].

sido dado al hombre para dulcificar en ciertas circunstancias la ferocidad de su amor propio, suaviza el ardor que él tiene por su bienestar en virtud de una *repugnancia innata a ver sufrir a su semejante*. No creo que haya de temer ninguna contradicción al conceder al hombre *la única virtud natural* que se ha visto obligado a reconocer el más exacerbado detractor de las virtudes humanas. Hablo de *la compasión*», etc. P. 92: «Mandeville ha notado bien que los hombres, con toda su moral, no habrían sido nunca más que monstruos si la naturaleza no les hubiera dado *la compasión* en apoyo de la Razón: pero no ha visto que *de esta sola cualidad derivan todas las virtudes sociales* que él quiere negar a los hombres. En efecto, ¿qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad, más que *la compasión* aplicada a los débiles, a los culpables o a la especie humana en general? La benevolencia e incluso la amistad son, bien entendidas, producciones de una compasión constante fijada sobre un objeto particular; ¿pues qué es desear que otro no sufra, sino desear que sea feliz? La conmiseración será tanto más enérgica cuanto más íntimamente *se identifique el animal espectador con el animal que sufre*». P. 94: «Es, pues, bien cierto que la compasión es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo el amor a sí mismo, colabora en la conservación mutua de toda la especie. Es ella la que en el estado de naturaleza sustituye a leyes, costumbres y virtudes, con esta ventaja: que nadie estará tentado de desobedecer su dulce voz: es ella la que alejará a todo salvaje robusto de arrebatar a un débil niño o a un viejo enfermo su sustento adquirido con penalidad, si él mismo espera poder encontrar el suyo por otra parte: es ella la que, en lugar de esa máxima sublime de justicia razonada «Haz a los demás lo que tú quieres que te hagan», inspira a todos los hombres esta otra máxima de bondad natural, si bien menos perfecta, quizá más útil que la precedente: «Haz tu bien con el menor mal ajeno que sea posible». En una palabra, es *en ese sentimiento natural más que en los argumentos sutiles, donde hay que buscar la causa de la repugnancia a hacer el mal que experimentaría todo hombre*, incluso independientemente de las máximas de la educación»].

[110] [«En efecto, ¿cómo nos podemos mover a la compasión si no es desplazándonos fuera de nosotros e *identificándonos con el animal que sufre; dejando, por así decirlo, nuestro ser para tomar el suyo?* No sufrimos en la medida en que juzgamos que él sufre: *no es en nosotros, es en él donde sufrimos.* [...] *presentar al joven* objetos

Desprovisto, como dije, de la autoridad de las escuelas, arguyo todavía que los *chinos* admiten cinco virtudes cardinales (*Tschang*), entre las cuales la compasión (*Sin*) figura a la cabeza. Las cuatro restantes son: justicia, cortesía, sabiduría y sinceridad [111]. En consonancia con esto, vemos también que entre los hindúes, en las lápidas conmemorativas erigidas en recuerdo de los príncipes muertos, la compasión con los hombres y los animales ocupa el primer puesto de entre las virtudes que se hacen constar en su honor. En Atenas, la compasión tenía un altar en el Foro: «'Αθηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐστί 'Ελέου βωμός, ᾧ μάλιστα θεῶν, ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος, μόνοι τιμὰς 'Ελλήνων νέμουσιν 'Αθηναῖοι». Παυσ, I, 17 (*«Atheniensibus in foro commiserationis ara est, quippe cui, inter omnes Deos, vitam humanam et mutationem rerum maxime adjuvanti, soli inter Graecos, honores tribuunt Athenienses»*) [112]. También Luciano menciona ese altar en el *Timón*, § 99. Un aforismo de Foción, transmitido por Stobeo, presenta la compasión como lo más sagrado del hombre: «οὔτε ἐξ ἱεροῦ βωμόν, οὔτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον» (*«nec aram e fano, nec commiserationem e vita humana tollendam esse»*) [113]. En la *Sapientia Indorum*, que es la traducción griega del Pansha Tantra, se dice (*Sect.* 3, p. 220): «Λέγεται γάρ, ὡς πρώτη τῶν ἀρετῶν ἡ ἐλεημοσύνη» (*«princeps virtutum misericordia* [249] *censetur»*) [114]. Se ve que / todas las épocas y todos los países han conocido muy bien la fuente de la moralidad; sólo Europa no; de lo cual tiene la culpa únicamente el *foetor judaicus* que

sobre los que pueda obrar la fuerza expansiva de su corazón, que lo dilaten, que lo extiendan sobre los demás seres, que siempre le hagan *reencontrarse fuera de sí;* evitar con cuidado los que lo estrechan, lo concentran y tensan el resorte *del yo humano*», etcétera].

[111] *Journ. Asiatique*, vol. 9, p. 62; compárese con *Meng-Tseu*, ed. Stan. Julien, 1824, L. I, § 45; también con *Meng-Tseu* en los *Livres sacrés de l'Orient* par Pauthier, p. 281.

[112] [«Los atenienses tienen en el foro un altar de la compasión, dios principal al que sólo los atenienses de entre los griegos veneran, por ser beneficioso en la vida humana y en las variaciones de las cosas». Pausanias, I, 17, 1].

[113] [«No se debe quitar el altar del templo ni la compasión de la vida humana». Stobeo, *Floril.*, I, 31].

[114] [«Que se cuente la compasión como la primera de las virtudes»].

aquí penetra absolutamente todo: porque entonces tiene que existir, sin duda, un mandato debido, una ley moral, un imperativo, en suma, una orden y mandamiento que obedecer: no se apartan de eso, ni quieren ver que algo semejante tiene siempre como único fundamento el egoísmo. En individuos aislados y superiores se ha sentido esa verdad: es el caso de Rousseau, como antes se mencionó; y también Lessing, en una carta de 1756, dice: «El hombre más compasivo es el mejor hombre, el más dispuesto a todas las virtudes sociales y a todas las clases de magnanimidad» [115].

§ 20. *De la diferencia ética de los caracteres*

La última pregunta cuya respuesta forma parte de la totalidad del fundamento de la ética expuesto, es ésta: ¿En qué se basa la diferencia tan grande que existe en la conducta moral de los hombres? Si la compasión es el móvil básico de toda justicia y caridad auténticas, es decir, desinteresadas, ¿por qué uno es movido por ella y el otro no? ¿Acaso la ética, al descubrir el móvil moral, es capaz de ponerlo también en acción? ¿Puede transformar al hombre duro de corazón en compasivo y, por tanto, en justo y caritativo? Ciertamente, no: la diferencia de los caracteres es innata e indestructible. Al malvado le es tan innata su maldad como a la serpiente sus colmillos y glándula venenosos; y tan poco como ella, puede él cambiarlo. «*Velle non discitur*» [116], dijo el educador de Nerón. En el Menón, *Platón* investiga detenidamente si la virtud se puede enseñar o no: él cita un pasaje del Teognis: «ἀλλὰ διδάσκων οὔποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν» («*sed docendo nunquam ex malo bonum hominem facies*») [117], y llega al siguiente resultado: «ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε διδακτόν· ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν / παραγίγνηται» [250] («*virtus utique nec doctrina, neque natura nobis aderit; verum divina sorte, absque mente, in eum, qui illam sortitus fuerit,*

[115] [*Lessings Werke*, vol. X, p. 249, Leipzig, Göschen, 1867].

[116] [«El querer no se aprende». Séneca, *Epist.*, 81, 14].

[117] [«Pero con la enseñanza nunca conviertes a un hombre malo en bueno». Teognis en Platón, *Menón*, p. 96 A].

influet») [118]; en donde me parece que la distinción entre φύσει y θείᾳ indica aproximadamente la distinción entre físico y metafísico. Ya el padre de la ética, *Sócrates*, afirmó, según informe de *Aristóteles*: «οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους» («*in nostra potestate non est, bonos, aut malos esse*») [119]. (*Eth. magna*, I, 9). El mismo Aristóteles se manifiesta en igual sentido: «πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονικοί, καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς» («*Singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes apti atque habiles sumus, cum primum nascimur*») [120] (*Eth. Nicom.*, VI, 13). Igualmente, encontramos esa convicción expresada de forma muy decidida en los Fragmentos del pitagórico Architas, muy antiguos aunque quizá no auténticos, que Stobeo nos ha transmitido en el *Florilegio*, tit. I, § 77. Están también reproducidos en los *Opusculis Graecorum sententiosis et moralibus, edente Orellio*, vol. 2, p. 240. Lo mismo se dice en el Dialecto Dórico: «Τὰς γὰρ λόγοις καὶ ἀποδείξεσιν ποτιχρωμένας ἀρετὰς δέον ἐπιστάμας ποταγορεύεν, ἀρετὰν δέ, τὰν ἠθικὰν καὶ βελτίσταν *ἕξιν τῷ ἀλόγῳ μέρεος τᾶς ψυχᾶς*, καθ' ἅν καὶ ποιοί τινες ἦμεν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, οἷον ἐλευθέριοι, δίκαιοι καὶ σώφρονες» («*Eas enim, quae ratione et demonstratione utuntur, virtutes fas est, scientias appellare; virtutis autem nomine intelligemus moralem et optimum* animi partis ratione carentis habitum, *secundum quem qualitatem aliquam moralem habere dicimur, vocamurque v. c. liberalis, justi et temperantes*») [121]. Si se echa

[118] [«La virtud no procede ni de la naturaleza ni de la enseñanza. Sino que es otorgada a aquellos a los que se otorga, por un destino divino y al margen del entendimiento». Platón, *Menón*, p. 99 E].

[119] [«No depende de nosotros el ser buenos o malos», *Eth. magna*, I, 9, pp. 1187*a*].

[120] [«Pues en todos los hombres parece que el carácter se encuentra de alguna manera en la naturaleza. Y así, el ser justos, prudentes, fuertes y todo lo demás, nos viene ya de nacimiento», *Eth. Nicom.*, 6, 13, p. 1144*b*].

[121] [«Pues a las virtudes que se sirven de razones y demostraciones se las debe llamar ciencias; virtud, en cambio, a la *disposición* ética y más excelente *de la parte irracional del alma*, según la cual se dice que somos de cierta índole ética, por ejemplo, liberales, justos y prudentes». Arquitas, en Stobeo, *Florilegium*, tit. I, § 77, ed. Meineke, I, 113, ed. Hense].

un vistazo al conjunto de virtudes y vicios que *Aristóteles* ha resumido en una breve panorámica, en el libro *De virtutibus et vitiis* [122], se encontrará que todas ellas pueden concebirse únicamente como propiedades innatas, e incluso sólo como tales pueden ser auténticas; en cambio, si fueran asumidas voluntariamente [*willkürlich*] como consecuencia de una reflexión racional, acabarían en una simulación y serían falsas: de ahí que entonces no se pudiera contar en absoluto con su permanencia y conservación dentro de la presión de las / circunstan- [251] cias. No ocurre otra cosa con la virtud de la caridad que falta en Aristóteles, como en todos los antiguos. Por eso, en el mismo sentido, aunque manteniendo su tono escéptico, dice *Montaigne*: *«Seroit-il vrai, que pour être bon tout-à-fait, il nous le faille être par occulte, naturelle et universelle propriété, sans loi, sans raison, sans exemple?»* [123] (L. II, c. 11). *Lichtenberg*, sin embargo, dice sin rodeos: «Ninguna virtud por resolución sirve para mucho. La cuestión es el sentimiento o la costumbre». (*Escritos mezclados*, «Observaciones morales») [124]. Pero hasta la doctrina primitiva del cristianismo está de acuerdo con ese parecer cuando, en el Sermón de la Montaña, en Lucas, cap. 6, v. 45, se dice: «ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ ἀγαθὸν, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ πονηρόν» (*«homo bonus ex bono animi sui thesauro profert bonum, malusque ex malo animi sui thesauro profert malum»*) [125]; ello después de que, en los dos versículos anteriores, se había antepuesto la explicación simbólica del asunto mediante el fruto que siempre resulta según sea el árbol.

Pero el primero en aclarar completamente ese importante punto ha sido *Kant* con su gran doctrina de que el *carácter empírico*, que en cuanto fenómeno se presenta en el tiempo y en una pluralidad de acciones, se basa en el *carácter inteligible*,

[122] Véase p. 85, nota 18 [*N. de la T.*].

[123] [«¿Será verdad que, para ser completamente bueno, hay que serlo en virtud de una propiedad oculta, natural y universal, sin ley, sin razón, sin ejemplo?»].

[124] [Vol. I, p. 142, nueva ed., Gotinga, 1844].

[125] [«El hombre bueno saca el bien del buen depósito de su corazón, y el hombre malvado saca la maldad del mal depósito de su corazón». En el original falta αὐτοῦ las dos veces].

que es la índole de la cosa en sí de aquel fenómeno y, por tanto, independiente del espacio y el tiempo, de la pluralidad y el cambio. Sólo a partir de aquí deviene explicable esa rígida inmutabilidad del carácter, tan prodigiosa y conocida para cualquier entendido, que la realidad y la experiencia han opuesto siempre con éxito a las promesas de una ética que quiere mejorar moralmente al hombre y habla de progresos en la virtud; y así han demostrado que la virtud es innata y no se predica. Si el carácter, en cuanto originario, no fuera inmutable y, por tanto, inaccesible a toda mejora mediante la corrección del conocimiento; si, más bien, como afirma aquella ética banal, fuera posible una mejora del carácter por medio de la moral y, por consiguiente, «un continuo progreso hacia el bien»; entonces, a no ser que todas las múltiples instituciones religio-
[252] sas y esfuerzos moralizantes / hubieran fallado su objetivo, la mitad más vieja de los hombres tendría qué ser, al menos por término medio, significativamente mejor que la más joven. Pero de eso hay tan pocos indicios que, por el contrario, antes esperamos algo bueno de la gente joven que de los viejos, que se han vuelto peores con la experiencia. Desde luego, puede ocurrir que en la vejez un hombre parezca mejor y otro, en cambio, peor que en la juventud. Pero eso se debe simplemente a que en la vejez el carácter se presenta más puro y claro como consecuencia de un conocimiento más profundo y reiteradamente corregido; mientras que en la juventud, la ignorancia, los errores y las quimeras, o pretextaban falsos motivos u ocultaban los verdaderos, tal y como se sigue de lo dicho en el tratado precedente, pp. 81 [50] ss., apartado 3. Por tanto, el hecho de que entre los criminales condenados se encuentre mucha más gente joven que vieja se debe a que, cuando la disposición a tales hechos está en el carácter, encuentra enseguida ocasión para aparecer como hecho y consigue su fin, la galera o la horca: y, al contrario, aquel a quien las ocasiones de una larga vida no le han podido mover al delito, tampoco después encontrará fácilmente motivos para él. Por eso, me parece que la verdadera razón del respeto que se tributa a la vejez radica en el hecho de que un viejo ha superado la prueba de una larga vida y ha preservado su integridad: pues ésta es la condición de todo respeto. De acuerdo con este parecer, tampoco el hombre se ha dejado nunca engañar en la vida real por aquellas

promesas de los moralistas; sino que no ha vuelto a confiar en aquel que una vez demostró ser malo y ha mirado siempre con confianza la nobleza de aquel que una vez dio prueba de ella, por mucho que haya podido cambiar. *«Operari sequitur esse»* es un fecundo principio de la Escolástica: cada cosa en el mundo actúa según su índole invariable que constituye su esencia, su *essentia*; y así también el hombre. Tal y como uno *es*, así obrará, así tiene que obrar; y el *liberum arbitrium indifferentiae* es un invento largamente explotado de la infancia de la filosofía, que algunas viejas pueden todavía cargar en los birretes.

Los tres móviles éticos fundamentales del hombre: egoísmo, maldad y compasión, están presentes en cada uno en proporción distinta e increíble/mente diversa. Según sea ésta, así [253] actuarán los motivos sobre él y resultarán las acciones. Sobre un carácter egoísta sólo tendrán fuerza motivos egoístas; y los que apelen a la piedad, como a la maldad, no podrán competir con ellos: él sacrificará tan poco sus intereses para vengarse de su enemigo, como para ayudar a su amigo. Otro que sea fuertemente receptivo a motivos malvados no reparará en grandes perjuicios propios para dañar a otro. Pues hay caracteres que encuentran un placer en causar el sufrimiento ajeno, que supera al sufrimiento propio de igual magnitud: *«dum alteri noceat sui negligens»* [126] (*Sen., De Ira* , I, 1). Éstos van con apasionado deleite a la batalla en la que esperan recibir heridas tan grandes como las que esperan prodigar: incluso asesinarán con premeditación a aquel que les haya causado un mal; e inmediatamente, para huir del castigo, se suicidarán, tal y como la experiencia ha mostrado muy a menudo. En cambio, la *bondad de corazón* consiste en una compasión universal y hondamente sentida hacia todo lo que tiene vida pero, ante todo, hacia el hombre; porque la sensibilidad para el sufrimiento sigue la misma marcha que el ascenso de la inteligencia: por eso, los innumerables sufrimientos espirituales y corporales del hombre reclaman la compasión con mucha mayor intensidad que el dolor meramente corporal y aun sordo del animal. Por consiguiente, la bondad del carácter retendrá ante todo de cualquier ofensa a otro, sea en lo que sea; pero luego también

[126] [«No preocupándose de sí mismo mientras dañe al otro»].

exigirá el auxilio, siempre que se presente un sufrimiento ajeno. Y también se puede llegar hasta una orientación inversa a la de la maldad, a saber, hasta el punto de que caracteres de una bondad infrecuente se tomen más a pecho el sufrimiento ajeno que el propio, y ofrezcan por otros sacrificios con los que ellos mismos sufren más que lo que antes sufría aquel al que han ayudado. Cuando hayan que auxiliar así a varios o a muchos al mismo tiempo, se autosacrificarán totalmente, si el caso lo requiere: así Arnold de Winkelried. Joh. v. Müller (*Historia Universal*, libro 10, cap. 10), cuenta de *Paulino*, obispo de Nola en el siglo V, durante la invasión de Italia por los vándalos de África: «Tras haber ofrecido todo el tesoro de la Iglesia, sus propios bienes y los de sus amigos como rescate
[254] de los prisioneros, / como viera la indigencia de una viuda cuyo único hijo se habían llevado, se ofreció a sí mismo como servidor a cambio de él. Pues el que tenía una buena edad y no moría a espada, era llevado preso a Cartago».

De acuerdo con esta diversidad increíblemente grande, innata y originaria, a cada uno sólo le excitarán predominantemente *los* motivos para los que tenga una receptividad predominante; lo mismo que *un* cuerpo sólo reaccionará a ácidos y el otro sólo a cales: y como esto, tampoco aquello se puede cambiar. Los motivos altruistas [*menschenfreundlichen*], que tan poderosos estímulos son para el buen carácter, no son, como tales, capaces de nada en aquel que sólo es sensible a motivos egoístas. Si, no obstante, se quiere conseguir que éste realice acciones altruistas, eso sólo puede ocurrir so pretexto de que el alivio del sufrimiento ajeno redunda mediatamente, por algún camino, en *su propio provecho* (como también la mayor parte de las doctrinas morales son en realidad ensayos diversos en ese sentido). Pero con eso simplemente se confunde su voluntad, no se la mejora. Para una mejora real, sería necesario que uno transformase todo su tipo de receptividad para los motivos; o sea, que, por ejemplo, se consiguiera que al uno no le fuese ya indiferente el sufrimiento ajeno como tal, que el ocasionarlo no fuese ya placer para el otro o que, para un tercero, cualquier aumento del propio bienestar, hasta el más pequeño, no prevaleciese ya sobre todos los motivos de otro tipo y los hiciera ineficaces. Pero eso es imposible con mucha más certeza que el que se pudiera convertir el plomo

en oro. Pues sería preciso que, por así decirlo, al hombre se le diese la vuelta el corazón, que se agitase lo más hondo de él. Pero todo lo que se puede hacer es iluminar la *cabeza*, corregir el *conocimiento*, llevar al hombre a una comprensión más correcta de lo objetivamente existente, de las verdaderas relaciones de la vida. Mas con eso no se consigue sino que la índole de su voluntad se revele de forma más consecuente, clara y decidida, y se exprese sin falseamiento. Pues, así como algunas buenas acciones se basan en el fondo en falsos motivos, en ilusiones bien intencionadas de un / provecho propio [255] que se ha de lograr en éste o en otro mundo, del mismo modo, también algunas fechorías se basan simplemente en un falso conocimiento de las relaciones vitales humanas. En esto se fundamenta el sistema penitenciario americano: no tiene como propósito mejorar el *corazón* del delincuente, sino solamente hacerle sentar la *cabeza* para que llegue a darse cuenta de que el trabajo y la honradez son un camino hacia el propio bienestar más seguro y hasta más fácil que la picardía.

Con motivos puede obtenerse por la fuerza *legalidad*, no *moralidad*: se puede transformar el *obrar* pero no el verdadero *querer*, único al que se puede atribuir valor moral. No se puede cambiar el fin al que aspira la voluntad, sino solamente el camino que sigue para él. La enseñanza puede cambiar la elección de los medios pero no la de los últimos fines generales: éstos se los propone la voluntad de acuerdo con su naturaleza. Se puede mostrar al egoísta que con la renuncia a pequeñas ventajas obtendrá otras mayores; al malvado, que el ocasionar sufrimientos ajenos le reportará a él mismo otros mayores. Pero del egoísmo mismo, de la propia maldad, no se disuadirá a nadie; tan poco como al gato de su inclinación hacia los ratones. Incluso también la bondad del carácter puede ser llevada a una manifestación de su ser más consecuente y perfecta, a través del aumento del conocimiento, con la enseñanza sobre las relaciones de la vida, o sea, mediante la iluminación de la inteligencia; por ejemplo, con la demostración de las consecuencias remotas que para los otros tiene nuestro obrar, como puedan ser acaso los sufrimientos que se les puedan originar de forma mediata y sólo con el curso del tiempo, a causa de ésta o aquella acción que no considerábamos tan mala; así como con la enseñanza sobre las perjudiciales consecuencias de al-

gunas acciones bien intencionadas, por ejemplo, el perdonar la vida a un criminal; y, por encima de todo, con la instrucción sobre la preferencia que le corresponde siempre al *neminem laede* sobre el *omnes juva*, etcétera. A ese respecto hay, desde luego, una formación moral y una ética perfectiva: pero la cosa no va más allá de eso y el límite es fácil de ver. La cabeza se ilumina; el corazón permanece sin mejora. Lo esencial, lo decisivo tanto en lo moral como en lo intelectual y como en lo
[256] físico, es *lo innato*: lo artificial [*Kunst*] sólo puede, / en todo caso, ayudar. Cada uno es lo que es, por así decirlo, «por la gracia de Dios», *jure divino*, θείᾳ μοίρᾳ [127].

Al final, eres lo que eres
Ponte pelucas de millones de rizos
Pon largas medias en tus pies
Pero siempre sigues siendo lo que eres [128].

Pero hace ya tiempo que oigo al lector lanzar la pregunta: ¿dónde queda la culpa y el mérito? Para responderla remito al § 10. Esto, que en otro caso tendría que ser expuesto *aquí*, ha encontrado ya su lugar porque está en estrecha conexión con la doctrina *kantiana* de la coexistencia de la libertad con la necesidad. Pido, por tanto, que se lea aquí de nuevo lo dicho allí. Según ello, el *operari* resulta siempre inexcusablemente necesario al presentarse los motivos: por tanto, la *libertad*, que se revela sólo a través de la *responsabilidad*, únicamente puede encontrarse en el *esse*. Es cierto que los reproches de la conciencia moral afectan de forma primaria y ostensible a aquello que *hemos hecho*; pero en realidad y en el fondo, se refieren a lo que *somos*, de lo cual sólo nuestros hechos ofrecen un testimonio plenamente válido, siendo a nuestro carácter lo que los síntomas a la enfermedad. En dicho *esse*, pues, en aquello que *somos*, tiene que radicar también la culpa y el mérito. Lo que respetamos y amamos o despreciamos y odiamos en los demás, no es algo inconstante y variable sino algo permanente y existente de una vez por todas: lo que *son*. Y si acaso nos volvemos atrás, no decimos que han cambiado sino que nos

[127] [«Por derecho divino, por el destino de los dioses»].
[128] [Goethe, *Fausto*, I, 1806-1809].

hemos equivocado con ellos. Del mismo modo, el objeto de nuestra satisfacción e insatisfacción con nosotros mismos es aquello *que somos*, lo que somos y seguimos siendo irrevocablemente: esto se extiende incluso a las cualidades intelectuales y hasta a las fisionómicas. ¿Cómo no habría, pues, de radicar la culpa y el mérito en aquello *que somos*? El conocimiento de nosotros mismos que se hace cada vez más completo, el *protocolo de los hechos* que se va llenando cada vez más, es la *conciencia moral*. El tema de la conciencia moral son, en primer término, nuestras acciones; y, por cierto, aquéllas en las que, cuando la compasión nos pedía por lo menos no ofender a los otros o incluso / prestarles auxilio y amparo, o bien no [257] le hemos escuchado porque nos dirigía el egoísmo o la maldad, o bien, negando estos dos, hemos obedecido su llamada. Ambos casos indican la magnitud de la *diferencia* que hacemos *entre nosotros y los demás*. En *esa diferencia* se basan en último término los grados de la moralidad o inmoralidad, es decir, de la justicia y la caridad, como también de sus opuestos. El recuerdo cada vez más rico de las acciones significativas a ese respecto completa cada vez más la imagen de nuestro carácter, el verdadero conocimiento de nosotros mismos. Pero de éste nace la satisfacción o insatisfacción con nosotros, con aquello que *somos*, según que haya prevalecido el egoísmo, la maldad o la compasión; es decir, según que la diferencia que hemos hecho entre nuestra persona y los demás haya sido mayor o menor. Con la misma medida juzgamos siempre a los demás, cuyo carácter llegamos a conocer de modo tan empírico como el propio, sólo que más imperfectamente: lo que en el juicio de sí mismo se manifestaba como satisfacción, o bien como una insatisfacción que podía llegar hasta el remordimiento de conciencia [*Gewissensangst*], se presenta aquí como elogio, aprobación y estima, o bien como censura, enojo y desprecio. El hecho de que también los reproches que hacemos a los otros estén dirigidos sólo *en primer término* a los hechos, y *en realidad* a su carácter inmutable, así como el que la virtud y el vicio se consideren como cualidades inherentes y permanentes, lo atestiguan formas de hablar muy frecuentes: por ejemplo, «¡Ahora veo cómo eres!», «¡Me he equivocado contigo!», *«Now I see what you are!»*, *«Voilà donc, comme tu es!»*, «¡Yo no soy así!», «¡Yo no soy un hombre capaz de engañarle!», y otras por el estilo. Y además: *«les âmes bien nées»*; también en español, «bien nacido» [129]; εὐγενής, εὐγένεια, como virtuoso, virtud; *«generosioris animi amicus»*, etcétera.

La conciencia moral está condicionada por la Razón, simplemente porque sólo gracias a ella es posible una rememoración clara y coherente. A la naturaleza del tema pertenece el que la conciencia moral sólo hable *después*; por eso se la llama también conciencia moral *judicativa*. *Antes* sólo puede hablar en sentido impropio, o sea, indirecto, en la medida en que la
[258] reflexión, a partir del / recuerdo de casos parecidos, infiere la futura condena de un hecho proyectado por primera vez. Hasta aquí llega el hecho ético de la conciencia: él mismo permanece como un problema metafísico que no pertenece inmediatamente a nuestra tarea, aunque será tocado en el último apartado. Con el conocimiento de que la conciencia moral es la mera familiaridad con el propio carácter inmutable surgida por medio de los hechos, está perfectamente de acuerdo el que la *receptividad* para los motivos del interés, la maldad y la compasión, tan sumamente diversa en los diferentes hombres y sobre la que se basa todo el valor moral humano, no sea algo explicable por otra cosa ni asequible por la enseñanza; y, por tanto, no es algo surgido en el tiempo ni variable, ni siquiera dependiente del azar, sino innato, inmutable y no explicable ulteriormente. De acuerdo con ello, el curso de la vida con toda su actividad multiforme no es nada más que la esfera externa de aquel mecanismo interno y originario, o bien el espejo único en el que se puede hacer visible al intelecto de cada uno la índole de su propia voluntad, que es su núcleo.

Quien se tome la molestia de meditar a fondo lo dicho aquí y en el mencionado § 10, descubrirá en mi fundamentación de la ética un carácter consecuente y una totalidad esmerada de los que todas las demás carecen; así como, por otra parte, una concordancia con los hechos de la experiencia que aquéllas tienen todavía menos. Pues sólo la verdad puede concordar sin excepción consigo misma y con la naturaleza: en cambio, todas las falsas concepciones disputan internamente consigo mismas

[129] En español en el original [*N. de la T.*].

y, hacia afuera, con la experiencia, que a cada paso plantea su callada protesta.

Soy bien consciente, aunque sin contrición ni lamento, de que especialmente las verdades expuestas aquí, en la conclusión, chocan directamente de cabeza con muchos prejuicios y errores firmemente arraigados, en particular con una cierta moral de escuela infantil al uso. Pues, en primer lugar, no hablo aquí a niños ni tampoco al pueblo, sino a una ilustre Academia cuya pregunta puramente teórica está dirigida a las últimas verdades fundamentales de la ética, y que para una pregunta sumamente seria espera una respuesta también seria: y, en segundo lugar, considero que no puede haber errores privilegiados ni útiles, ni siquiera inocuos, / sino que todo error origina [259] infinitamente más daño que utilidad. Si, no obstante, se quisiera hacer de los prejuicios vigentes la medida de la verdad o el mojón que la exposición de ésta no puede rebasar, entonces sería más honrado hacer desaparecer totalmente las facultades de filosofía y las academias: porque lo que no es, tampoco debe parecer.

IV. SOBRE LA INTERPRETACIÓN METAFÍSICA DEL FENÓMENO ÉTICO ORIGINARIO [260]

§ 21. *Aclaración sobre este apéndice*

Hasta ahora he demostrado el móvil moral como hecho y he puesto en evidencia que sólo de él pueden resultar la justicia desinteresada y la caridad auténtica, las dos virtudes cardinales en las que se basan todas las demás. Esto es suficiente para fundamentar la ética, en tanto que ésta tiene que apoyarse necesariamente en algo que exista de forma fáctica y demostrable, bien esté dado en el mundo externo o bien en la conciencia; a no ser que acaso se quiera, como algunos de mis predecesores, aceptar simplemente a discreción un principio abstracto y deducir de él los preceptos éticos; o, como *Kant*, proceder exactamente igual con un mero concepto, el de la *ley*. Me parece que con esto es suficiente para la tarea planteada por la Real Sociedad, puesto que aquélla está dirigida al fundamento

de la ética y no exige una metafísica para fundamentar éste a su vez. Sin embargo, veo muy bien que el espíritu humano no encuentra todavía con esto la satisfacción y el descanso últimos. Igual que al final de toda investigación y de toda ciencia real, también aquí se encuentra él ante un fenómeno originario que explica todo lo que se concibe en él y se sigue
[261] de él, / pero que queda él mismo inexplicado y se presenta como un enigma. Así pues, también aquí aparece la exigencia de una *metafísica*, es decir, de una explicación última de los fenómenos originarios en cuanto tales y, si se los toma en su totalidad, del mundo. Esa exigencia plantea también aquí la pregunta de por qué lo que existe y se comprende se comporta así y no de otra manera, y cómo del ser en sí de las cosas surge el carácter del fenómeno que se ha expuesto. Incluso, la necesidad de un fundamento metafísico en la ética es tanto más acuciante cuanto que los sistemas filosóficos, igual que los religiosos, son unánimes acerca del hecho de que la significación ética de las acciones tiene que ser al mismo tiempo metafísica; es decir, una significación que sobrepase el mero fenómeno de las cosas y así también toda posibilidad de la experiencia y que, por consiguiente, se encuentre en la más estrecha conexión con la totalidad de la existencia del mundo y con el destino del hombre; pues la cumbre máxima en la que culmina el significado de la existencia en general es, con seguridad, lo ético. Esto último se confirma también por el hecho innegable de que, con la cercanía de la muerte, el curso de los pensamientos de todos los hombres, da igual que hayan sido o no partidarios de dogmas religiosos, toma una dirección *moral* y se esfuerza por cancelar, ante todo en un sentido *moral*, la cuenta del curso de la vida que concluye. En esto tienen un peso especial los testimonios de los antiguos, porque no se encuentran bajo el influjo cristiano. Por consiguiente, alego que ese hecho lo encontramos ya expresado en un pasaje que Stobeo nos ha transmitido (*Floril.*, tít. 44, § 20), atribuido al antiquísimo legislador Xaleuco, aunque, según Bentley y Heyne, debido a un pitagórico: «Δεῖ τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων τὸν καιρὸν τοῦτον, ἐν ᾧ γίγνεται τὸ τέλος ἑκάστῳ τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ ζῆν. Πᾶσι γὰρ ἐμπίπτει μεταμέλεια τοῖς μέλλουσι τελευτᾶν, μεμνημένοις ὧν ἠδικήκασι, καὶ ὁρμὴ τοῦ βούλεσθαι πάντα πεπρᾶχθαι δικαίως αὐτοῖς» (*«Oportet ante oculos sibi ponere*

punctum temporis illud, quo unicuique e vita excedendum est: omnes enim moribundos poenitentia corripit, e memoria eorum, quae injuste egerint, ac vehementer optant, omnia sibi juste peracta fuisse»)[130]. Igualmente vemos, por tomar un ejemplo histórico, que *Pericles*, en el / lecho de muerte, no quería oír [262] nada de todas sus hazañas sino sólo que nunca había puesto de luto a ningún ciudadano *(Plut. in Pericl.)*. Pero, por añadir un caso muy heterogéneo, me viene a la memoria el informe de la declaración ante un jurado inglés según la cual un rudo joven negro de quince años, estando en un barco a punto de morir de una herida recién recibida en una reyerta, hizo que se acercasen rápidamente todos sus camadaras para preguntarles si alguna vez había herido u ofendido a alguno de ellos y, ante la negativa, encontró una gran tranquilidad. La experiencia enseña continuamente que los moribundos desean reconciliarse con todos antes de la separación. Otra confirmación de diferente tipo a nuestro principio la da la conocida experiencia de que, mientras por las producciones intelectuales, aunque fueran las primeras obras maestras del mundo, el autor acepta gustoso un pago siempre que lo pueda recibir, casi todos los que han producido algo moralmente destacado rechazan cualquier pago por ello. Éste es el caso especialmente en las hazañas morales: cuando, por ejemplo, uno ha salvado la vida de otro o de muchos a riesgo de la suya propia; en cuyo caso, aunque sea pobre, por lo regular no acepta absolutamente ningún pago, porque siente que el valor metafísico de su acción se resentiría con ello. Una exposición poética de ese proceso nos la ofrece *Bürger* al final del poema sobre el hombre de bien. Pero también en la realidad resulta así en la mayoría de los casos, y varias veces se me ha hecho constar en periódicos ingleses. Estos hechos son universales y aparecen sin diferencias de religión. Debido a esa innegable tendencia ético-metafísica de la vida, ninguna religión podría tampoco arraigar en el mundo sin dar una interpretación de aquélla en ese sentido:

[130] [«Es necesario tener ante la vista la ocasión en la que sobreviene a cada cual el fin de la separación de la vida. Pues a todos los que están a punto de morir les invade el arrepentimiento al recordar cómo fueron injustos, y el deseo de haber obrado con justicia en todos aquellos casos». Stobeo, *Florilegium*, tít. 44, § 20 ed. Meineke, lib. I, cap. 2, 19, ed. Hense].

pues cada una consigue su punto de apoyo en los corazones por medio de su aspecto ético. Toda religión basa en su dogma el móvil moral perceptible para todo hombre pero, por eso mismo, aún incomprensible; y lo vincula tan estrechamente con él, que ambos parecen inseparables: incluso los sacerdotes se esfuerzan por hacer pasar la incredulidad y la inmoralidad por una y la misma cosa. En esto se basa el que para el cre-[263] yente el incrédulo valga como idéntico al / moralmente malo, tal y como vemos ya en el hecho de que expresiones como «sin Dios», «ateo», «no cristiano», «hereje» etc., se usen como sinónimo de «moralmente malo». A las religiones se les ha puesto la cosa fácil gracias a que, al partir de la *fe*, pueden exigirla de modo absoluto para su dogma, incluso bajo amenazas. Pero los sistemas filosóficos no tienen aquí tan fácil juego: por eso, al investigar todos los sistemas uno encontrará que siempre, igual que con la fundamentación de la ética, la cosa también va ostensiblemente mal con el punto de conexión de la misma a una metafísica dada. Y, sin embargo, la exigencia de que la ética se apoye en una metafísica es irrecusable, tal y como he confirmado ya en la introducción a través de la autoridad de *Wolff* y *Kant*.

Pero el problema de la metafísica es el más difícil de todos los problemas que ocupan al espíritu humano, hasta el punto de que ha sido considerado por muchos pensadores como absolutamente irresoluble. En el caso presente, a mí se me añade aún la especial desventaja que lleva consigo la forma de una monografía inconexa: el no poder partir de un determinado sistema metafísico al que adherirme; porque, o bien tendría que exponerlo, lo que sería excesivamente largo, o bien tendría que admitirlo como dado y cierto, lo que sería altamente problemático. De aquí se sigue a su vez que, igual que en lo precedente, tampoco aquí puedo aplicar el método sintético sino sólo el analítico; es decir, tengo que ir, no de la razón a las consecuencias sino de las consecuencias a la razón. Pero esa dura necesidad de proceder sin supuestos y no partir de ningún punto de vista más que el común a todos; me ha dificultado tanto la exposición del fundamento de la ética, que ahora vuelvo la vista a ella como a un complicado juego de manos llevado a cabo, parecido a cuando uno ha hecho a pulso lo que en otro caso siempre se realiza con una firme base.

Además, ahora que la pregunta por la interpretación metafísica del fundamento de la ética está suscitada, la dificultad del método sin supuestos se hace tan preponderante, que sólo veo la salida / de darme por satisfecho con un esbozo muy general, [264] de ofrecer más indicaciones que explicaciones, de mostrar el camino que conduce a la meta, pero sin seguirlo hasta el final; y, en general, de decir sólo una parte muy pequeña de lo que, en otras circunstancias, tendría que presentar aquí. En este proceder me remito, junto a las razones dadas, al hecho de que la tarea propiamente dicha está resuelta en los apartados precedentes; por consiguiente, lo que aquí aporto aún sobre ella es un *opus supererogationis*, un *apéndice* a dar y tomar a voluntad.

§ 22. *Fundamento metafísico*

Así pues, debemos ahora abandonar el firme suelo de la experiencia que hasta ahora ha sostenido nuestros pasos, para buscar la última satisfacción teórica en aquello a lo que ninguna experiencia puede acceder ni siquiera en forma posible, contentos aun cuando sólo nos toque en suerte una indicación, una fugaz perspectiva con la que en alguna medida nos podamos sosegar. En cambio, lo que no debe abandonarnos es la honestidad existente hasta ahora en el método: no caeremos en ensoñaciones, no contaremos cuentos ni intentaremos imponernos con palabras y echarle al lector arena a los ojos, al modo de la llamada filosofía postkantiana; sino que un poco, honestamente ofrecido, es nuestra promesa.

Ahora se convierte en nuestro problema lo que hasta el momento era fundamento de explicación, a saber, aquella compasión natural innata e indestructible en todo hombre, que ha resultado ser la única fuente de *acciones no egoístas*: y a éstas les corresponde de modo exclusivo el valor moral. El método de muchos filósofos modernos, que tratan los conceptos de *bien* y *mal* [*Bose*] como conceptos *simples*, es decir, no necesitados ni susceptibles de ninguna explicación, y que hablan entonces, casi siempre muy mística y devotamente, de una «*Idea de Bien*» de la que hacen la base de su ética o, al menos,

[265] una / capa encubridora de su deficiencia [131]: ese método me obliga a intercalar aquí la aclaración de que nada son esos conceptos menos que simples, por no hablar de dados *a priori*; sino que son expresiones de una relación y están tomados de la experiencia cotidiana. Todo lo que es acorde con las aspiraciones de alguna voluntad individual se llama, en relación a ella, *bueno*: buena comida, buen camino, buen presagio; lo contrario, *malo* [*schlecht*], en los seres vivos *malvado* [*böse*]. Un hombre al que por su carácter no le gusta obstaculizar las aspiraciones de los otros, sino que más bien las favorece y protege en la medida en que buenamente puede; o sea, que no ofende a los demás sino que más bien les proporciona ayuda y auxilio en lo que puede, es llamado por los demás, justo en ese mismo respecto, *un hombre bueno*; con lo que el concepto *bueno* se le aplica desde el mismo punto de vista relativo, empírico e instalado en el sujeto pasivo. Pero si investigamos el carácter de un hombre tal, no sólo con referencia a los otros sino en sí mismo, entonces, a partir de lo precedente, sabemos que aquello de donde nacen en él las virtudes de la justicia y la caridad es una participación inmediata en el placer y el dolor de los otros, cuya fuente es, según hemos reconocido, la compasión. Pero si nos remontamos a lo esencial de semejante carácter, lo encontramos indiscutiblemente en el hecho de *que hace menos diferencia que los demás entre sí mismo y los otros.* Esa *diferencia* es tan grande a los ojos del carácter malvado que para él el sufrimiento ajeno es un placer que él, justamente por ello, busca sin un provecho propio ulterior o incluso contra él. A los ojos del egoísta, esa misma *diferencia* es aún lo suficientemente grande como para emplear grandes daños ajenos como medio para conseguir un pequeño provecho para sí.
[266] Para estos dos hay, pues, / un amplio abismo, una poderosa *diferencia*, entre el *yo*, que se reduce a su propia persona, y el *no-yo*, que abarca el resto del mundo: «*Pereat mundus, dum ego salvus sim*» [132], es su máxima. En cambio, para el hombre

---

[131] «El concepto del bien en su pureza, es un *concepto originario*, una *idea absoluta*, cuyo contenido se pierde en el infinito». Bouterweck, *Aforismos prácticos*, p. 54. Se ve que él querría hacer del concepto sencillo y hasta trivial del *bien*, un Διιπετής, [«caído del cielo»] para poder exponerlo en el templo como ídolo.

[132] [«Que perezca el mundo mientras yo me salve»].

bueno esa *diferencia* no es de ningún modo tan grande y hasta aparece suprimida en las acciones de nobleza, en tanto que aquí se favorece el placer ajeno a costa del propio, o sea, el yo ajeno se equipara al propio: y allá donde hay que salvar a *muchos*, el propio yo se sacrifica totalmente a ellos, al ofrecer el individuo su vida por muchos.

Se plantea ahora la cuestión de si la última concepción de la relación entre el yo propio y el ajeno, en la que se basan las acciones del buen carácter, es equivocada y se apoya en un engaño. ¿O más bien será éste el caso de la concepción opuesta en la que se funda el egoísmo y la maldad?

Esa concepción en la que se basa el egoísmo está justificada *empíricamente* de forma rigurosa. La *diferencia* entre la persona propia y la ajena aparece, de acuerdo con la experiencia, como absoluta. La diversidad espacial que me separa del otro me separa también de su placer y dolor. Pero contra esto habría que observar, en primer lugar, que el conocimiento que tenemos de nosotros mismos no es en absoluto exhaustivo ni claro hasta el fondo. A través de la intuición que el cerebro realiza sobre los datos de los sentidos, o sea, mediatamente, conocemos el propio cuerpo como un objeto en el espacio; y por medio del sentido interno conocemos la serie incesante de nuestras aspiraciones y actos de voluntad, que se originan con ocasión de motivos externos, así como también los diversos movimientos de la propia voluntad, más débiles o violentos, a los que pueden reducirse todos los sentimientos internos. Esto es todo: pues el conocer no es, él mismo, conocido a su vez. Sin embargo, el sustrato propio de todo ese fenómeno, nuestro *ser en sí* interno, lo volente y cognoscente mismo, no nos es accesible: sólo vemos hacia afuera, dentro está oscuro. Por consiguiente, el conocimiento que tenemos de nosotros mismos no es, en absoluto, completo ni exhaustivo sino más bien muy superficial; y en la parte mayor y principal / nos somos [267] desconocidos y somos un enigma para nosotros mismos; o, como dice *Kant*, el yo sólo se conoce como fenómeno y no según aquello que pueda ser en sí mismo. En aquella otra parte que cae dentro de nuestro conocimiento cada uno es, ciertamente, en todo distinto del otro: pero de ello no se sigue que ocurra exactamente igual con respecto a la parte grande y esencial que permanece oculta y desconocida para cada uno.

Pues para ésa queda al menos una posibilidad de que sea una e idéntica en todos.

¿En qué se basa toda pluralidad y diversidad numérica de los seres? En el espacio y el tiempo: sólo por éstos resulta aquélla posible; porque lo múltiple sólo puede pensarse y representarse como yuxtaposición o como sucesión. Pues lo múltiple homogéneo son los *individuos*; y así, denomino al espacio y el tiempo el *principium individuationis* en el sentido de que hacen posible la *pluralidad*, sin preocuparme de si era éste exactamente el sentido en el que los escolásticos tomaban esa expresión.

Si *algo* es indudablemente verdadero en esas explicaciones que la admirable sagacidad de *Kant* ha ofrecido al mundo, eso es la *Estética Transcendental*, o sea, la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo. Está tan claramente fundada, que no se ha podido alzar contra ella ninguna presunta objeción. Es un triunfo de *Kant* y forma parte de las sumamente escasas doctrinas metafísicas que se pueden considerar como realmente demostradas y como verdaderas conquistas en el campo de la metafísica. Según ella, pues, el espacio y el tiempo son las formas de nuestra propia facultad intuitiva, pertenecen a ella y no a las cosas conocidas a través de ella; así que no pueden ser jamás una determinación de las cosas en sí, sino que competen sólo al *fenómeno*, en la medida en que éste resulta posible únicamente en nuestra conciencia del mundo externo ligada a condiciones fisiológicas. Pero *tiempo* y *espacio* son ajenos a la cosa en sí, es decir, a la verdadera esencia del mundo; y así, también lo es necesariamente la *pluralidad*: en consecuencia, la cosa en sí sólo puede ser una en los innumerables fenómenos del mundo sensible, y sólo la esencia una e idéntica [268] puede manifestarse en todos ellos. Y, a la inversa, lo que / se presenta como *múltiple*, por lo tanto, en el tiempo y el espacio, no puede ser cosa en sí sino sólo *fenómeno*. Pero éste, en cuanto tal, existe solamente para nuestra conciencia limitada por condiciones diversas y basada en una función orgánica, pero no fuera de ella.

Esa doctrina de que toda pluralidad es sólo aparente; de que en todos los individuos de este mundo, por muy infinito número en que se presenten en yuxtaposición y sucesión, se manifiesta solamente una y la misma esencia verdaderamente

existente, presente e idéntica en todos ellos: esa doctrina ha existido, desde luego, mucho antes de *Kant* y hasta se podría decir que desde siempre. Pues ésa es, ante todo, la doctrina central y básica del libro más antiguo del mundo, los sagrados *Vedas*, cuya parte dogmática o, más bien, su doctrina esotérica, se nos presenta en las *Upanishads* [133]. Casi en cada página encontramos aquella gran doctrina: es repetida incansablemente en innumerables aplicaciones y explicada con diversas ilustraciones y metáforas. Que ella sirvió igualmente de base a la sabiduría de *Pitágoras* es, incluso por las escasas noticias que nos han llegado de su filosofía, absolutamente indudable. Es de todos conocido que en ella sola estaba contenida casi toda la filosofía de los *eleatas*. Más tarde se impregnaron de ella los *neoplatónicos*, al enseñar «διὰ τὴν ἑνότητα / ἁπάντων πάσας [269] ψυχὰς μίαν εἶναι» (*«propter omnium unitatem cunctas animas unam esse»*) [134]. En el siglo IX la vemos irrumpir inesperadamente en Europa a través de *Escoto Erígena* que, entusiasmado con ella, se esforzó por revestirla con las formas y expresiones de la religión cristiana. Entre los mahometanos la encontramos de nuevo en la forma de la mística entusiasta de los *Sufíes*. Pero en Occidente *Giordano Bruno* tuvo que expiar con una muerte ignominiosa y llena de tormentos el no haber podido resistir el impulso de expresar aquella verdad. No obstante, también vemos a los místicos cristianos enredarse en ella siempre que se la encuentran, en contra su voluntad y propósito. El nombre de *Spinoza* está identificado con ella. Por último,

[133] La autenticidad del *Oupnekhat* fue impugnada a raíz de algunos comentarios marginales añadidos por transcriptores mahometanos y que fueron a parar al texto. Pero fue completamente reivindicada por el sanscritólogo *F. H. H. Windischmann* (hijo) en su *Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum*, 1833, p. XIX, así como por *Bochinger*, *De la vie contemplative chez les Indous*, 1831, p. 12. Hasta el lector desconocedor del sánscrito puede, comparando las nuevas traducciones de Upanishads aisladas de *Rammohun Roy*, de *Poley* e incluso de *Colenbrooke*, como también la más reciente de *Röer*, llegar al claro convencimiento de que la traducción persa del mártir de esa doctrina, el sultán *Darashakoh*, trasladada literalmente al latín por *Anquetil*, se ha basado en una comprensión exacta y perfecta de las palabras; en cambio, aquellas otras se han ayudado en buena parte de tanteos y acertijos; por eso son, con toda certeza, mucho menos exactas. Más sobre esto se encuentra en el segundo volumen de los *Parerga*, cap. 16, § 184.

[134] [«Que por la unidad de todas las cosas, todas las almas son una». *Cf.* Plotino, *Enéada*, IV, 9].

en nuestros días, después de que *Kant* hubiera destruido el antiguo dogmatismo y el mundo se hallase horrorizado ante sus ruinas humeantes, aquel conocimiento fue despertado de nuevo por la filosofía ecléctica de *Schelling*, quien, amalgamando las doctrinas de Plotino, Spinoza, Kant y Jakob Böhme con los resultados de la moderna ciencia natural, compuso apresuradamente un todo para satisfacer momentáneamente la imperiosa necesidad de sus coetáneos, y después lo representó con variaciones; a resultas de lo cual, aquel conocimiento ha alcanzado una validez general entre los doctos de Alemania y hasta se ha extendido casi universalmente entre los simplemente instruidos [135]. La excepción la constituyen únicamente los actuales profesores de universidad, que tienen la difícil tarea de trabajar en contra del llamado *panteísmo*; con lo que, colocados en un gran apuro y perplejidad, en su angustia se agarran, bien a los más lamentables sofismas o bien a las frases más ampulosas, para remendar a partir de ahí un decoroso disfraz y vestir con él una filosofía de rueca de moda e impuesta. En [270] suma, el ἓν καὶ πᾶν fue en todas las épocas la burla de los / necios y la interminable meditación de los sabios. Sin embargo, sólo puede demostrarse rigurosamente a partir de la doctrina de *Kant*, como antes se ha hecho; aunque *Kant* mismo no lo ha hecho sino que, al modo de los oradores astutos, sólo dio las premisas, dejando a los oyentes la satisfacción de concluir.

Por lo tanto, la multiplicidad y la divisibilidad pertenecen sólo al mero *fenómeno*, y es una y la misma esencia la que se presenta en todo lo viviente; y así, aquella concepción que supera la diferencia entre el yo y el no-yo no es la equivocada:

[135]

On peut assez longtems, chez notre espèce,
Fermer la porte à la raison.
Mais, dès qu'elle entre avec adresse,
Elle reste dans la maison,
Et bientôt elle en est maîtresse.
Volt.

[«Se puede, largo tiempo, en nuestra especie
Cerrar la puerta a la Razón.
Pero en cuanto entra con habilidad.
Se queda en la casa,
Y pronto se hace el ama». Voltaire, lettre à Saurin, 10 de nov. de 1770].

más bien tiene que serlo la contraria. Esta última la encontramos también designada por los hindúes con el nombre *Maja*, es decir, apariencia, engaño, ilusión. Aquella primera visión es la que hemos descubierto como fundante del fenómeno de la compasión y como teniendo en éste su expresión real. Por tanto, ella sería la base metafísica de la ética y consistiría en que *un* individuo reconoce inmediatamente en el *otro* a sí mismo, su propio ser verdadero. Por consiguiente, la sabiduría práctica, el obrar justo y bueno [*Rechttun und Wohltun*], coincidiría exactamente en el resultado con la doctrina más profunda de la sabiduría teórica que más lejos ha llegado; y el filósofo práctico, es decir, el justo, el benefactor, el noble, sólo expresaría con los hechos el mismo conocimiento que es resultado del mayor ingenio y la más laboriosa investigación del filósofo teórico. Mas la excelencia moral está por encima de toda sabiduría teórica, que es siempre una mera obra imperfecta y llega por el largo camino de la deducción al fin que aquella alcanza de un golpe; y el que es moralmente noble, por mucho que le falte la excelencia intelectual, con su obrar pone de manifiesto el más profundo conocimiento, la más alta sabiduría; y avergüenza al más genial y docto, si éste delata con sus actos que aquella gran verdad ha permanecido extraña a su corazón.

«La individuación es real, el *principium individuationis* y la diversidad de los individuos que en ella se basa es el orden de las cosas en sí. Cada individuo es un ser radicalmente distinto de todos los demás. Únicamente en mi propio yo tengo mi verdadera existencia, / en cambio, todo lo demás es no-yo y ajeno a mí». Éste es el conocimiento de cuya verdad dan fe la [271]
carne y los huesos, que se encuentra en la base de todo egoísmo y cuya expresión real es aquella conducta sin amor, injusta o malvada.

«La individuación es un mero fenómeno surgido en virtud del espacio y el tiempo, que no son más que formas de todos los objetos de mi facultad cerebral de conocer condicionadas por ella; de ahí que también la pluralidad y diversidad de los individuos sea mero fenómeno, es decir, que exista sólo en mi *representación*. Mi esencia verdadera, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como aquel en el que se me manifiesta exclusivamente a mí mismo en mi autoconcien-

cia». Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula *«tat-twam asi»*, es decir, «esto eres tú», es el que aparece como *compasión*; en el que, por tanto, se basa toda virtud auténtica, es decir, desinteresada, y cuya expresión real es toda buena acción. Es en último término a este conocimiento al que se dirige toda apelación a la clemencia, a la caridad, a la misericordia en lugar de la justicia: pues tal apelación es un recuerdo de la consideración en la que todos somos uno y el mismo ser. En cambio, el egoísmo, la envidia, el odio, la persecución, la dureza, la venganza, el sadismo y la crueldad se basan en aquel primer conocimiento y se dan por satisfechos con él. La emoción y el gozo que sentimos al oír, más aún al ver y, sobre todo, al realizar nosotros mismos una acción noble, se basa en el fondo en que nos da la certeza de que, más allá de toda la pluralidad y diversidad de los invididuos que el *principium individuationis* nos presenta, se encuentra una unidad de todos ellos que es verdaderamente existente y hasta accesible para nosotros, porque se pone de relieve fácticamente.

Según que uno se atenga a una u otra forma de conocimiento, aparece entre un ser y otro la φιλία o el νεῖκος [136] de Empédocles. Pero aquel que, animado por el νεῖκος, penetrase hostilmente en su adversario más odiado y llegase hasta lo más hondo de él, se descubriría en éste, para su sorpresa, a sí mismo. Pues, así como en los sueños nos hallamos nosotros mis-
[272] mos dentro de todas las personas que se aparecen, / lo mismo ocurre también en la vigilia, aunque no sea tan fácil de ver. Pero *tat-twam asi*.

El predominio de una o la otra de ambas formas de conocimiento no se manifiesta sólo en las acciones individuales, sino también en toda la forma de la conciencia y el ánimo, que en el *buen* carácter es, por tanto, tan esencialmente diferente de la del *malo*. *Éste* siente siempre una sólida barrera entre él mismo y todo lo que está fuera de él. El mundo es para él un *no-yo absoluto* y su relación con él es originariamente hostil: con lo que el tono fundamental de su ánimo es el odio, la desconfianza, la envidia y el sadismo. En cambio, el buen carácter vive en un mundo externo homogéneo con su ser: los demás no son para él no-yo sino «yo otra vez». Por eso, su

[136] [«El amor o el odio»].

relación originaria con todos es amistosa: se siente emparentado en su interior con todos los seres, participa inmediatamente de su placer y dolor, y supone confiadamente la misma participación en ellos. De aquí nace la honda paz de su interior, así como aquel ánimo confiado, sereno y satisfecho, gracias al cual todos se sienten bien a su lado. El carácter malvado no confía en el auxilio de otros cuando está necesitado: si apela a él, lo hace sin confianza: si lo obtiene, lo recibe sin verdadero agradecimiento: porque apenas puede concebirlo más que como efecto de la necedad de los demás. Pues él sigue siendo incapaz de reconocer su propio ser en el ajeno, incluso después de que se le ha manifestado desde ahí con signos inequívocos. En eso se basa propiamente lo indignante de toda ingratitud. Ese aislamiento moral en el que esencial e inevitablemente se encuentra, le hace caer también fácilmente en la desesperación. El buen carácter invocará la ayuda de los otros con tanta confianza como conciencia tiene de su disposición a prestarles la suya. Pues, como se ha dicho, para el uno el mundo humano es no-yo para el otro «yo otra vez». El magnánimo que perdona al enemigo y paga el mal con bien es sublime y recibe el más alto elogio; porque reconoció su propio ser también allá donde éste se negaba decididamente.

Toda buena acción totalmente pura, toda ayuda total y
verdaderamente / desinteresada que, como tal, tiene su motivo [273]
exclusivamente en la necesidad del otro, es verdaderamente, si la investigamos hasta su razón última, una acción misteriosa, una mística práctica, en la medida en que nace del mismo conocimiento que constituye la esencia de toda mística verdadera y no es explicable con verdad de ninguna otra forma. Pues el simple hecho de que uno dé una limosna sin perseguir ni de forma remota más que el que se alivie la necesidad que oprime al otro, eso sólo es posible en la medida en que sepa que es él mismo lo que ahora se le aparece en aquella triste figura; es decir, que reconozca su propio ser en sí en el fenómeno ajeno. Por eso en el apartado anterior he llamado a la compasión «el gran misterio de la ética».

El que va a la muerte por su patria se ha liberado del engaño que reduce la existencia a la propia persona: extiende su propio ser a sus compatriotas, en los que sigue viviendo, e incluso a sus generaciones venideras, para las que actúa; con

lo que considera la muerte como el guiño del ojo que no interrumpe la visión.

Aquél para quien todos los demás eran siempre no-yo; que en el fondo concebía su propia persona como la única verdaderamente real; que a los demás los veía, en cambio, como meros fantasmas a los que atribuía una existencia meramente relativa, en la medida en que podían ser medios para sus fines u oponerse a ellos, de modo que permanecía una diferencia inmensurable, un profundo abismo entre su persona y aquellos no-yoes; que, por tanto, existía exclusivamente en aquella persona propia; ése, en la muerte, vio perecer con su yo toda la realidad y el mundo entero. En cambio, aquel que en todos los demás y hasta en todo lo que tiene vida vio su propio ser, a sí mismo; aquel cuya existencia, por tanto, confluyó con la de todos los vivientes, ése pierde con la muerte sólo una pequeña parte de su existencia: él permanece en todos los demás en los que ha conocido y amado su ser y su propio yo, y desaparece el engaño que separaba su conciencia de las de los demás. En esto podría basarse, desde luego no totalmente, pero
[274] sí en gran parte, la distinta / forma en la que se enfrentan a la muerte los hombres especialmente buenos y los predominantemente malvados.

En todos los tiempos, la pobre verdad ha tenido que ruborizarse de ser paradójica: y, sin embargo, no es su culpa. Ella no puede adoptar la forma del error universal entronizado. Suspirando, dirige su mirada a su dios protector, el tiempo, que le señala su triunfo y su gloria, pero cuyos aletazos son tan grandes y lentos que, mientras tanto, el individuo muere. Y así, también yo soy plenamente consciente de lo paradójica que tiene que ser esta interpretación metafísica del fenómeno ético originario para los occidentales cultos acostumbrados a fundamentaciones de la ética de tipo totalmente diferente; sin embargo, no puedo reprimir la verdad. Antes bien, todo lo que puedo hacer por mi parte, a ese respecto, es documentar con una cita cómo aquella metafísica de la ética era ya hace milenios la visión fundamental de la sabiduría hindú, a la que yo me remito como Copérnico al sistema cosmológico de los pitagóricos que Aristóteles y Ptolomeo desplazaron. En el *Bhagavad-Gita*, Lección 13; 27, 28, se dice, según la traducción de A. W. v. Schlegel: *«Eundem in omnibus animantibus con-*

sistentem summum dominum, istis pereuntibus haud pereuntem qui cernit, is vere cernit. Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semet ipsum sua ipsius culpa: exinde pergit ad summum iter» [137].

Tengo que conformarme con estas alusiones a la metafísica de la ética, aunque queda aún un importante paso que dar en ella. Sólo que éste supone que también en la *ética* misma se hubiera dado un paso adelante, cosa que yo no he podido hacer, porque en Europa se ha fijado a la ética su fin supremo en la doctrina del derecho y de la virtud; y no se conoce, o no se da validez, a lo que va más alla de ella. Así pues, a esa necesaria omisión hay que atribuir el que los esbozos de la metafísica de la ética expuestos no permitan ver, ni siquiera de lejos, el remate de todo el edificio de la metafísica o el nexo verdadero de la *Divina Comedia*. Pero eso no se encontraba tampoco ni en la tarea ni en mi plan. Pues no se puede decir todo / en un día, ni se debe tampoco responder a más de lo [275] que se ha preguntado.

En tanto se intente fomentar el conocimiento y la comprensión humanos, se sentirá siempre la resistencia de la época, igual que la de una carga que hubiera que arrastrar y que gravita pesadamente sobre el suelo pese a todos los esfuerzos. Entonces hay que consolarse con la certeza de tener los prejuicios en contra pero la verdad a favor; la cual, en cuanto su aliado, el tiempo, se reúna con ella, estará plenamente segura de la victoria, si no hoy, sí mañana.

[137] [«Quien discierne a un sumo señor que existe en todos los vivientes y que no perece cuando éstos perecen, ése discierne verdaderamente. Pero al discernir en todas partes a ese señor presente, no le ofende a causa de su olvido de él: por tanto, sigue el camino supremo»].

[276] Judicium

Regiae Danicae Scientiarum Societatis

Quaestionem anno 1837 propositam, «utrum philosophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sint, an in alio cognoscendi principio», unus tantum scriptor explicare conatus est, cujus commentationem, germanico sermone compositam et his verbis notatam: «Predicar la moral es fácil, fundamentar la moral es [138] difícil», *praemio dignam judicare nequivimus. Omisso enim eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur, itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus quam postulatum esset praestaret, quum tamen ipsum thema ejusmodi disputationem flagitaret, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur. Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit; quin ipse contra esse confiteri coactus est. Neque reticendum videtur, plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat* [139].

[138] «Este segundo "es" lo ha añadido la Academia por sí misma, a fin de dar una prueba de la doctrina de Longino (*De sublim.*, c. 39), según la cual, con la adición o supresión de *una* sílaba se puede suprimir toda la fuerza de una frase.

[139] [Juicio de la Real Sociedad Danesa de las Ciencias. «La cuestión planteada en el año 1837: "¿Hay que buscar la fuente y el fundamento de la filosofía moral en una idea de moralidad que esté contenida inmediatamente en la conciencia, y en el análisis de las demás nociones fundamentales que surjan de ella, o en otro principio cognoscitivo?», la intentó desarrollar un solo autor cuyo comentario, compuesto en lengua alemana y señalado con estas palabras: "Predicar la moral es fácil, fundamentar la moral es difícil", no pudimos juzgar digno del premio. Habiendo omitido lo más importante que se pedía, consideró que lo que se deseaba era que se edificase algún principio de la ética, por eso aquella parte de su comentario en la que expone el nexo entre el principio de la ética propuesto por él y su metafísica, la tomó a modo de un apéndice en el que se ofrecía más de lo que se había pedido, cuando, no obstante, el propio tema reclamaba una tal investigación en la que el nexo entre la metafísica y la ética se considerase en lugar privilegiado. En cuanto a que el autor intentase establecer el fundamento de la ética en la compasión, ni nos satisfizo en la propia forma de la exposición, ni mostró que, en efecto, ese fundamento bastase; es más, él se vio obligado a confesar lo contrario. Tampoco parece que haya que callar el que muchos sumos filósofos de la época reciente fueron mencionados de forma tan desvergonzada como para que ello dé origen a un justo y serio descontento»].